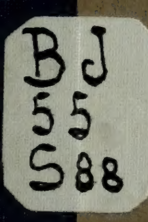
Sturmfels, Wilhelm
Recht und Ethik



Recht und Ethik in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

bei der Philosophischen Fakultät

der Grossherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität

zu Giessen

eingereicht von

WILHELM STURMFELS

geboren in Bad Nauheim.

Giessen 1912

Hof- und Universitätsdruckerei Otto Kindt.

Recht und Ethik in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

bei der Philosophischen Fakultät

der Grossherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität

zu Giessen

eingereicht von

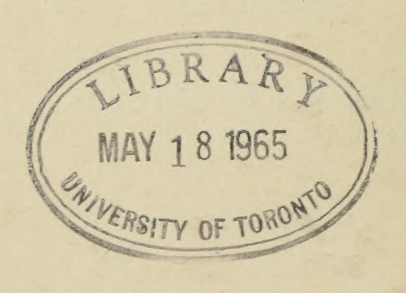
WILHELM STURMFELS

geboren in Bad Nauheim.

Giessen 1912

Hof- und Universitätsdruckerei Otto Kindt.

Genehmigt durch das Prüfungskollegium
am 16. Februar 1912.
Referent: Dr. Siebeck.



Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Bei unserer Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Recht und Ethik handelt es sich um nichts anderes als um das Problem der sittlichen Persönlichkeit. Recht und Ethik sind gerade die beiden Gebiete, die im eigentlichen Sinne den Begriff des Menschen zum Gegenstand haben, und die uns erst darlegen, was unter diesem Begriff zu verstehen ist. Nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft vermag die sittliche Persönlichkeit sich zu entfalten und ihre Vollendung zu erreichen. Wie nun die menschliche Gesellschaft, wie wir sie in den verschiedensten Formen des Lebens beobachten können, geschichtlicher Natur ist, so wäre es naheliegend anzunehmen, daß das Problem der sittlichen Persönlichkeit nur von der Geschichte aus gelöst werden könnte. Wenn dies auch für die Ethik weniger einleuchtend zu sein scheint, da sich doch hier sehr bald Bedenken ob der eignen und selbständigen Aufgabe der Ethik gegenüber der Geschichte einstellen, so scheint es doch für das Recht geradezu auf der Hand zu liegen, daß dieses seinen wahrhaften Ursprung in den realen Tatsachen des Lebens, also in der Geschichte hat. Unsere Auffassung der Geschichte belehrt uns jedoch eines Besseren. Die Geschichte setzt die Erkenntnis des Sittlichen und Rechtlichen voraus.

Man kann die Aufgabe der Geschichte definieren als eine Darstellung der Entfaltung der sittlichen Ideen im menschlichen Leben. Ihr eigentlichstes Interesse ist der Mensch; sie fragt aber nicht nur nach seiner sittlichen Wirklichkeit, sondern sie sucht sein Dasein überhaupt als ein Ganzes und in seiner Beziehung zur Mannigfaltigkeit der übrigen Welt zu begreifen und zu erklären. „Fruchtbar und weitumfassend ist das Gebiet der Geschichte; in ihrem

Kreise liegt die ganze moralische Welt“ (Schiller); und in dieser moralischen Welt dreht es sich ja um nichts anderes als um das eigentlich Menschliche, das sich durchzusetzen und zu verwirklichen sucht. Wenn schon die fortschreitende Erkenntnis der Natur unsere Bewunderung erregen muß, um wieviel mehr muß uns die Welt des Sittlichen in Staunen versetzen, da hier der Mensch recht eigentlich um Selbsterkenntnis, um Erkenntnis des Zieles seines eigenen Daseins ringt. Schöpferische Tätigkeit macht das Wesen des menschlichen Geistes aus; und hier auf dem Gebiete des Moralischen scheint sie erst zum eigentlichen Durchbruch gekommen zu sein.

Es ist ein ganz verhängnisvoller Irrtum, die Quelle der Geschichte in einem unbestimmten, naturhaften Triebe der Menschen suchen zu wollen. Damit wird man dem Wesen des Menschen, wie es sich allenthalben in der Welt zu entfalten sucht, nicht im geringsten gerecht. Mag sich die Geschichte in ihrem Gesamtverlauf von den verschiedensten Leidenschaften haben lenken lassen, so kann doch darüber kein Zweifel bestehen, daß das, was uns in ihr interessiert und was sie zu einem Zweig der Wissenschaft macht, gerade die Wirksamkeit der menschlichen Vernunft in ihr ist. So fassen wir die Geschichte trotz ihres Schneckenganges, trotz ihrer Kreuz- und Querwege als ein Werk des sittlichen Willens auf. Könnte uns daher nicht die Erkenntnis der Geschichte eine Lehrmeisterin in unseren sittlichen Bestrebungen sein? Diese Fülle des Geschehens, diese Mannigfaltigkeit der Probleme, muß sie nicht schon aus sich heraus uns zur sittlichen Einsicht führen? Sehen wir aber nicht, daß in der Geschichte die guten und die schlechten Taten ungeschieden nebeneinander auftreten? Nun wollen wir aus der Geschichte das Sittliche begreifen lernen. Es zeigt sich aber vielmehr, daß wir bereits mit bestimmten Anschauungen über das Wesen der Sittlichkeit an die Geschichte herantreten müssen, um das Gute vom Bösen in ihr zu sondern.

Wir untersuchen in der Geschichte den Entwicklungsgang der praktischen Vernunft. In ganz anderem Sinne

faßte Hegel das Wesen der Geschichte auf. Die Geschichte ist für ihn „der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes“ [1]). Gegen diese Definition regt sich jedoch sehr bald ein starkes Bedenken, denn es läßt sich darüber streiten, ob die Geschichte, in der Art, wie sie verlaufen, vernünftig verlaufen ist, und ob sie so hat notwendig verlaufen müssen. Nehmen wir es als historische Tatsache an, es habe sich die Geschichte des menschlichen Geschlechts aufwärts, also in der Tat vernünftig entwickelt, so wäre immerhin noch der Einwand gegen obige Auffassung der Geschichte zu machen, daß sie nicht notwendig so hat verlaufen müssen, sondern daß sie weit vernünftiger und sittlicher hätte verlaufen können. Der Fehler Hegels liegt darin, daß er die Geschichte nicht moralisch bewertet, sondern sie auffaßt als „die Entwicklung des denkenden Geistes“ [2]). Hiernach entfaltet sich die Geschichte nach logischen Gesetzen; wie ein physikalischer Naturvorgang nur nach ganz bestimmten Gesetzen verlaufen kann und muß, so auch die Geschichte. Sie ist nicht die Darstellung der Entfaltung der sittlichen Idee, sondern die Darstellung der Entfaltung der dialektischen Natur des Begriffs. Unter dieser Voraussetzung liegt der Maßstab für die Beurteilung der Geschichte nicht in der Ethik, sondern in der Logik, denn „die notwendige Reihe der reinen abstrakten Begriffsbestimmungen wird in der Logik erkannt“ [3]).

Aber das Wesen des sittlichen Menschen liegt nicht in seiner theoretischen Erkenntnis, sondern in seiner sittlichen Vernunft, und nur aus dieser letzteren entspringen die menschlichen Handlungen. Allerdings muß die Logik der Wissenschaft des Sittlichen zur Voraussetzung dienen, denn die Ethik will Gesetze aufstellen, und um dies zu können, muß ihr die logische Natur des Gesetzes bekannt sein; aber das Sein des Sollens ist von ganz anderer Art

---

[1]) G. W. Fr. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Reclam. S. 43.

[2]) Ebenda S. 49.

[3]) Ebenda S. 107.

als das Sein der Natur. Hegel identifiziert das sittliche Sein mit dem natürlichen; denn von der Weltgeschichte sagt er, „daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet, und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte“ [1]. Dem gegenüber betonen wir, daß die Geschichte durch die menschlichen Willen bedingt ist. Sind so die wahrhaft menschlichen Handlungen durch die praktische Vernunft bestimmt, so kann die Geschichte, als der Gesamtbereich aller menschlichen Handlungen, nur durch einen Maßstab, der aus dem Gebiet der praktischen Vernunft hergenommen ist, beurteilt werden. Will ich also zu einer geschichtlichen Erkenntnis kommen, so muß ich mich vorher der Mittel und des Maßstabes vergewissern, welche ein solches Urteil ermöglichen können. Daher muß der Historiker um die sittliche Vernunft, ihr Ziel und ihre Bedeutung Bescheid wissen.

Die philosophische Erkenntnis des Sittlichen soll nicht nur die Zukunft erschließen helfen, sondern sie soll dem Forscher Mittel und Rüstzeug an die Hand geben, die Vergangenheit zu begreifen. So wird die Vergangenheit aus der Zukunft begreifbar, das heißt: der Historiker muß das Ziel des menschlichen Strebens überhaupt erkannt haben, um die Bestrebungen der Vergangenheit würdigen zu können. Daher ist Klarheit der ethischen Prinzipien die unerläßliche Vorbedingung für den Geschichtsforscher.

Wie der Einzelne seine Individualität nur durch Selbsterkenntnis und durch Erkenntnis seiner Bestimmung zu erweitern vermag, so vermag auch die menschliche Gesellschaft nur dann einen tatsächlichen Schritt vorwärts zu tun, wenn sie ihren Zustand zu erkennen und über ihre Entwicklung Klarheit zu schaffen bestrebt ist. Die Selbsterkenntnis und die Selbstorientierung ist, wie für den Einzelnen, so auch für die menschliche Gesellschaft im großen eine sittliche Forderung. Das Selbstbekenntnis

[1]) Ebenda S. 52.

der menschlichen Gesellschaft kommt in der Wissenschaft der Geschichte zum Ausdruck. Die geschichtliche Erkenntnis ist somit eine Vorbedingung für den sicheren Fortschritt innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Ohne Geschichte gibt es keinen einheitlichen Zusammenhang in der Entwicklung eines Volkes. Die Grundwissenschaft aber und die Voraussetzung der Geschichtswissenschaft ist die Ethik.

Wir müssen hier abermals Stellung nehmen gegen Hegel, wenn er die Weltgeschichte als das Werk einer außerweltlichen Macht auffaßt. So sagt er: „Die Einsicht nun, zu der, im Gegensatz jener Ideale, die Philosophie führen soll, ist, daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll, daß das wahrhafte Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen. Dieses Gute, diese Vernunft in ihrer konkretesten Vorstellung ist Gott. Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte“ [1]). Damit wird die Quelle und der Ursprung des menschlichen Fortschritts und der menschlichen Entwicklung in ein Gebiet jenseits aller erfahrungsmäßigen Vernunft gelegt. Demgemäß besteht die Aufgabe der philosophischen Ethik nicht darin, die Entwicklung zu lenken, indem sie Richtlinien für diese aufstellt, sondern die Philosophie will nur den Plan Gottes, nach dem er die Weltgeschichte lenkt, „erfassen; denn nur was aus ihm vollführt ist, hat Wirklichkeit, was ihm nicht gemäß ist, ist nur faule Existenz“ [2]). Zu dieser Konsequenz mußte Hegel ja schließlich kommen; denn eine Welt, an deren Hervorbringung der Mensch im Grunde nicht beteiligt ist, sondern die gleich einem Naturvorgang in Erscheinung tritt, muß, wenn sie vernünftig sein soll, göttlichen Ursprungs sein. Damit ist aber gerade dem Wesen der sittlichen Vernunft Abbruch getan. Die Vernunft kann nicht von einer Macht, die sich außerhalb ihrer selbst befindet, abhängen; denn sie ist auf sich selbst gegründet. Die menschliche Vernunft wird niemals das begreifen können, was außer-

[1/2]) Ebenda S. 74.

halb ihrer Grenzen liegt, denn das Außervernünftige hat für die Vernunft kein Sein; sie wird daher nur das begreifen können, was ihrer Natur gemäß ist, was also in der Richtung ihrer Entfaltung liegt.

So ist es nun auch verfehlt anzunehmen, daß der daseiende Staat das Sittliche darstellt. Der Staat ist für Hegel „die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“[1]. Gott hat es so gewollt, darum ist es wirklich und somit gut und vernünftig. Wie wenig damit Hegel der wahren Bedeutung des Staates gerecht geworden ist, das wird uns bei der Behandlung des Staatenproblems noch klarer werden.

Der Gedanke Hegels, den Staat als den Mittelpunkt des geschichtlichen Interesses zu betrachten, würde vollkommen unsere Billigung finden, wenn wir nicht wüßten, daß Hegel das Ideal des Staates verendlicht und so den daseienden Staat als sittlich auffaßte. Er hätte dann Recht, wenn er sagt: „In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden.“[2]) Das menschliche Gemeinschaftsleben kommt nirgendswo so zum Ausdruck wie im Staat. Der Staat ist eine Errungenschaft der letzten Jahrhunderte, und kein anderes Problem charakterisiert die moderne Zeit mehr als gerade das Problem des Staates. Daher wird die Geschichte vorzugsweise von der Entwicklung und der Entfaltung des Staates zu handeln haben. Sie wird aber diese ihre Aufgabe nur durchführen können, wenn sie über das Wesen, die Aufgabe und das Ziel des Staates orientiert ist.

Wir sehen im Staat das charakteristische Problem der modernen Zeit. Dem aber wird man entgegenhalten, daß das wahre Kennzeichen der modernen Zeit der Gedanke des Sozialismus und der Gemeinschaft sei, und daß kein anderer Gedanke die verschiedensten Strömungen der Weltgeschichte so beeinflußt habe wie gerade dieser. In der Tat müssen wir dem zustimmen, jedoch mit der Hinzufügung, daß das soziale Problem in der Frage nach dem

[1]) Ebenda S. 78.

[2]) Ebenda S. 77.

Staate mitenthalten ist. Der Staat ist der Brennpunkt aller sittlich-rechtlichen Forderungen. So ist das Ziel des Staates der Vernunftstaat. Und in keinem anderen Problem kommt die Forderung des Vernunftstaates so zum Ausdruck wie in dem Problem des Sozialismus. Die Idee des Staates bedeutet das Ziel der wahrhaften, sozialen Gemeinschaft. Und wie die Aufgabe der Organisation des Staates in der Verwirklichung der Idee der Menschheit besteht, so ist auch der Sozialismus auf diese Idee gerichtet. Ja das Problem des Sozialismus ist, wie im Problem des Staates, so auch im Problem der Menschheit mit aufgegeben. Der Begriff des Sozialismus bezieht sich so auf die ethisch - rechtliche Organisation des Wirtschaftslebens der Menschen im Staat. Es will der echte Sozialismus dem Menschen im Wirtschaftsgetriebe seine sittliche und rechtliche Freiheit sichern. Diese Forderung sucht er dem Begriffe des Staates anzupassen. So finden wir hier nun ein Problem, in dem dasjenige des Menschen und das der Wirtschaft aufs innigste verbunden ist. Gelöst aber kann dieses Problem nur werden innerhalb der Organisation des Staates. Denn soll die Wirtschaft mehr und mehr einer rechtlich-sittlichen Organisation zustreben, so kann sie dieses Ziel nur in der Organisation der Menschen überhaupt erreichen. Obwohl wir nun sehen, daß der soziale Gedanke schon in dem Erwachen der Idee der Menschheit sich ursprünglich mitentfaltete, so darf doch keineswegs bestritten werden, daß die Lösung des sozialen Problems in der modernen Zeit in neue Bahnen gelangt ist. Und das wird um so begreiflicher, wenn man bedenkt, daß der Staatsgedanke, mit dem der soziale Gedanke aufs engste verbunden ist, auch erst ein Erzeugnis dieser Zeit ist.

Bei der Diskussion über die „soziale Frage“ muß immer wieder mit aller Entschiedenheit betont werden, daß ihre Lösung nur durch den Staat möglich ist. Unsere Ausführungen haben den Zweck zu zeigen, daß das Problem des Sozialismus von dem des Staates nicht zu trennen ist. Das erhöhte Interesse am Staat ist ein Beweis für

die wachsende Einigung der Menschheit. Freilich scheinen dem mancherlei Tatsachen zu widersprechen. Die neuere Zeit ist die Zeit der Gründung der Nationalstaaten. Bei Deutschland und Italien läßt es sich vor allem gut beobachten, wie sie sich auf ihre nationale Eigentümlichkeit besonnen haben und zur Einheit eines besonderen Staatsgebildes durchgedrungen sind. Demnach scheint ja die Verwirklichung des Begriffes vom Staate eher trennend als bindend zu wirken: Deutsche, Italiener, Franzosen stehen sich ja gerade auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu einem besonderen Nationalstaat nur um so schroffer, nur um so fremder gegenüber. Tiefere Einsicht belehrt uns eines Besseren. Schon die Tatsache, daß erst die moderne Zeit, das heißt die Zeit der nationalen Staatengründung, ein Völkerrecht ermöglicht hat, welches den internationalen Verkehr der Völker gesetzlich regelt, zeigt, wie das Aufkommen der Nationalstaaten das Einheitsbewußtsein der Völker gekräftigt hat. Es ist hier wie überall: die genauere Präzisierung des Besonderen kann nur geschehen in Verbindung mit der Erkenntnis des Allgemeinen. Der primitive Mensch z. B. schreibt den Fall eines Apfels einem Dämon zu. So wird jede einzelne Erscheinung durch eine besondere Ursache erklärt. Das allgemeine Gesetz des Falles ist noch nicht gefunden. Erst nachdem das allgemeine Gesetz erkannt war, konnte die besondere Erscheinung (der Fall des Apfels) genauer bestimmt werden. Die Bildung der Nationalstaaten setzt ebenso eine genauere Erfassung des Allgemeinmenschlichen voraus. Ohne ein einheitliches, in den Gesetzen der Vernunft gegründetes Ziel wären die nationalen Bestrebungen erfolglos geblieben.

Wie aber hängt das Allgemeinmenschliche mit dem Staate zusammen? Diese Frage berührt aufs engste das Verhältnis von Recht und Ethik. Der Staat beruht seinem Begriffe nach vornehmlich auf dem Recht. Ohne die Möglichkeit einer positiven Bestimmung des Verhältnisses des Rechtlichen zum Sittlichen und umgekehrt wäre auch der Zusammenhang der Ethik mit dem Staate unmöglich.

Der Staat ruht auf den Gesetzen; diese sind Rechtsgesetze. Aber das Recht ist ein Erzeugnis der praktischen Vernunft. So hat also der Staat seine Wurzeln auch dort, wo die Sittlichkeit entspringt, nämlich in der praktischen Vernunft. Schiller unterschied den Notstaat von dem Staate der Freiheit. Unter dem Notstaat verstand er den daseienden wirklichen Staat, während er unter dem Staate der Freiheit, den Staat der sittlichen Idee, die Idee des Staates verstand. In diesem letzteren Sinne bedeutet der Staat der Menschheit den Rechtsstaat, die Idee des Staates. Wir sehen, daß man bei dem Begriffe des Staates nicht stehen bleiben darf, sondern daß dieser zur Idee, zu einem allgemeinen Gesetz fortzubilden ist. Und in dieser notwendigen Fortführung des Begriffs des Staates zur Idee der Menschheit liegt zuletzt die Bedeutung der sittlichen Vernunft für den Staat. Richtig hat schon Schiller erkannt, daß der Einzelne sein individuelles Sein, der Forderung des Sittengesetzes gemäß, zum Ausdruck eines Allgemeinmenschlichen nur im Staat erweitern kann. Alles sittliche Handeln muß so zum politischen Handeln werden, zum Handeln in der Gemeinschaft und für dieselbe. Nur auf diese Weise, in der sittlich-politischen Tätigkeit der Menschen, nähert sich der Notstaat dem Staat der Freiheit, und der Mensch in ihm seiner eigentlichen Bestimmung.

Es ist interessant zu bemerken, wie Fichte in seiner sittlichen Begeisterung unter der wahren Bestimmung des Gelehrtenstandes „die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortganges“ [1]) verstand. So tief bewegte ihn der Zusammenhang von Wissenschaft und Politik. Hier gibt es ja auch Beziehungen, die auf den ersten Blick nicht zu sehen sind; ja es muß hier sogar die allerinnigsten Beziehungen geben; denn was sollte zuletzt die Wissenschaft für einen anderen Sinn haben, als an der Befreiung des Menschen aus seiner sinnlichen Gebundenheit zu arbeiten? Obwohl jedes Gebiet für sich zu bestehen scheint, so ordnet sich doch alles zur Arbeit

---

[1]) J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation. Reclam. S. 42.

am Ganzen, zu einem großen geordneten Zusammenhalt. „Laßt uns Menschen werden, damit wir wieder Bürger, damit wir wieder Staaten werden können", sagte Pestalozzi. So vertieft sich die Forderung des Sozialismus zur Forderung des Staatsbürgertums. Hier sind alle Elemente verbunden: das Ethische, das Rechtliche und somit auch die wirtschaftliche Existenz des Einzelnen. Von dieser Forderung der sittlichen Idee darf kein menschliches Wesen ausgeschlossen werden. Macht die Menschen zu wahrhaften Bürgern ihres Staates, verwirklicht die Idee des Staates! Das und nichts anderes ist die Forderung der sozialen Ethik. Dieser Einsicht kann sich auch der moderne Staat nicht verschließen, wenn er der Entfaltung seines innersten, wahrhaften Wesens nicht selbst im Wege stehen will.

Man hat versucht, Staat und Politik als Produkte der Macht und der Willkür hinzustellen, und den Krieg als ein notwendiges Übel zu rechtfertigen. So sagt man, es gäbe kein Recht innerhalb des Staates, das nach dem Problem der Sittlichkeit zu fragen hätte, und es gäbe kein Völkerrecht, das die Gemeinschaft aller Staaten zum Ziele hätte; alles Recht sei aus Macht und egoistischen Interessen hervorgegangen, und in die Geschäfte der Politik habe sich die Sittlichkeit nicht einzumischen. Doch die Besinnung auf die menschliche Vernunft läßt uns diese Auffassung als fehlerhaft erkennen. Wohl sind Macht und Egoismus in der Welt tätig, aber gerade darin erkennen wir den Sinn und die sittliche Rechtfertigung des Staates, daß er die Menschen von den Naturmächten des Egoismus und der ungezügelten Machttriebe befreit, sie durch die praktische Vernunft überwinden hilft und so die menschliche Gemeinschaft zu immer größerer Einheit verbindet. Das tieferdringende Auge wird allerdings die daseienden Staatengebilde in ihrer Relativität begreifen lernen, aber es wird dennoch in ihnen die Ansatzpunkte für eine gesunde Weiterentwicklung und Fortbildung der menschlichen Gesellschaft erkennen.

———

Moralität und Legalität.

Bevor wir mit der Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Ethik selbst beginnen, wollen wir unser Augenmerk erst noch auf einen weit verbreiteten Irrtum richten, der darin besteht, daß man die legalen Handlungen von den moralischen trennt. Man sollte doch meinen, nichts sei leichter einzusehen, als daß ein Zusammenhang des Rechts mit der Ethik natürlicherweise bestehen müsse, da doch die Ethik sich auf alle Handlungen, also auch auf die Rechtshandlungen bezieht. Trotz alledem ist jene Trennung unserer beiden Gebiete eine Auffassung, die schon seit Pufendorf in der Rechtswissenschaft zu finden ist. Wie wir bald sehen werden, ist die Scheidung dieser beiden Gebiete für das Recht sowohl wie auch für die Ethik nicht von besonderem Vorteil gewesen.

Man hat so Legalität und Moralität als zwei ganz verschiedene, nicht miteinander verwandte Begriffe betrachtet. Die kantische Rechtsphilosophie ist durch diese Scheidung der moralischen Handlungen von den legalen gekennzeichnet. Dies scheint schon an sich auf eine empirische Rechtsauffassung hinzuweisen. Während man jedoch in der neueren Zeit das Recht aus der Erfahrung, aus der Mannigfaltigkeit des Lebens herzuleiten bestrebt ist, sprach es Kant unumwunden aus, daß der Ursprung des Rechts in der Vernunft zu suchen sei. Schon der Titel „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ deutet auf eine a priori'sche Begründung des Rechtes hin. Er hat es an einer klaren Bestimmung der Ableitung des Rechts nicht fehlen lassen und betont, daß der Rechtsgelehrte das, „was Rechtens sei (quid sit juris), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, wohl angeben kann; aber ob das, was sie wollen, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (justum et injustum), erkennen könne, ihm wohl verborgen bleibt, wenn er nicht eine Zeitlang jene

empirischen Prinzipien verläßt, die Quellen jener Urteile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen Gesetzgebung die Grundlage zu errichten"[1]. Deutlicher konnte es nicht ausgedrückt werden, daß das Kriterium des Rechts, worunter nichts anderes, als die Idee des Rechts zu verstehen ist, nur aus der Vernunft hergeleitet werden kann. Außerhalb dieser wird man für das Recht keinen Grund finden, und es widerspricht dem Recht, wenn man es aus der Erfahrung herzuleiten sucht. Es kann also z. B. unmöglich das Recht durch die Wirtschaft bedingt sein. Wir können hier schon sagen, daß dieses Verhältnis von Recht und Wirtschaft gerade umgekehrt sein muß; das Ursprünglichere ist das Recht. Aber nicht allein das Kriterium des Rechtsgesetzes suchte Kant in der Vernunft, auch das Sittengesetz fand in diesem Sinne seine Rechtfertigung a priori. Wir weisen darauf hin, daß er das Sittengesetz als ein Gesetz der Autonomie kennzeichnete, und daß dieser Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft die Idee der Freiheit zu Grunde liegt.

Es ist doch nun naheliegend anzunehmen, daß Rechtswissenschaft und Ethik, die ihre Grundlagen gleichermaßen in der praktischen Vernunft haben, und die doch offenbar auch denselben Gegenstand, nämlich die menschlichen Handlungen, zum Inhalte haben, eben ob dieser durchgängigen Gemeinsamkeit, in einem bestimmten gegenseitigen Verhältnis zu begründen sind. Spricht nicht auch Kant's transzendentale Methode, durch die er in der Kritik der reinen Vernunft Mathematik und Logik aufeinander bezog, dafür, dieselbe Beziehung auch für Recht und Ethik durchzuführen? Diese Begründung der Ethik auf die Rechtswissenschaft hat Kant nicht vollzogen; er trennt die moralischen Handlungen von den legalen.

Legal ist nun nach der Lehre Kant's eine Handlung, die dem Sittengesetz entspricht, aber nicht aus dem Vor-

[1] Kant's sämtliche Werke, hrg. v. Hartenstein. Leipzig 1868 Bd VII S. 26 f.

satz, dieses Gesetz zu verwirklichen, hervorgegangen ist, sondern eine andere Triebfeder hat. Im Gegensatz dazu entspringt die moralische Handlung aus dem Vorsatz, das Gute zu wollen und also aus Achtung vor dem Gesetz. So sagt Kant: „Alle Gesetzgebung kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetz mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht zuläßt, ist juridisch“ [1]). Noch deutlicher kommt Kant's Meinung an folgender Stelle zum Ausdruck. „Man nennt die bloße Übereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben“ [2]). So beruht also das Rechtliche einer Handlung einzig und allein in seiner Übereinstimmung mit dem Gesetz, gleichviel, durch welche Triebfeder es hervorgebracht ist. Darf es aber für den sittlichen Charakter gleichgültig sein, woraus seine Handlungen, und seien es nur Rechtshandlungen, hervorgehen? Oder sollten gar für den Menschen der Idee keine Rechtshandlungen mehr bestehen? Diese Fragen sollen auf den Kardinalfehler Kant's aufmerksam machen, welcher darin liegt, daß er die Orientierung der Rechtshandlung an der Ethik nicht fordert. Obwohl die Konsequenz, daß in der Idee keine Rechtshandlungen mehr bestehen, sich in der Tat aufzudrängen scheint, würde sie Kant keineswegs gebilligt haben. Die Möglichkeit aber eines solchen Schlusses ist vorhanden. Unsere obige Frage deutet, wie gesagt, den Grundfehler an; es darf nicht zugestanden werden, daß irgendwelche Handlungen, auch nicht die rechtlichen, von dem Vorsatz, aus welchem sie entspringen, abgetrennt werden. Würde man dieses Letztere doch annehmen, dann

[1]/[2]) Ebenda S. 16.

wären es nicht mehr Handlungen, mit denen wir es zu tun haben, sondern nur Taten. Zur Handlung gehört ihrem Begriffe nach die Gesinnung. Wir sehen, einer solchen juridischen Handlung, die nur das Äußere der Übereinstimmung mit dem Gesetze im Auge hat, fehlt gerade das Charakteristische einer Handlung.

Was würde z. B. für das Strafrecht herauskommen, wenn Vorsatz und Handlung getrennt werden? Darf ich dann noch den Einzelnen für seine Handlungen verantwortlich machen? Muß aber der Einzelne in allen seinen Handlungen für verantwortlich gelten, dann muß auch der Vorsatz der Beurteilung unterliegen. Die kantische Definition der Rechtshandlungen steht in der Tat mit dem Strafrecht in Widerspruch. Das Strafrecht bezieht sich in erster Linie auf vorsätzliche Schädigung. Eine Handlung ist legal, wenn sie äußerlich mit den Forderungen des Gesetzgebers übereinkommt. Hier fragt also der Gesetzgeber nicht nach der Absicht, aus welcher die Handlung entsprang. Müßte dann aber nicht auch bei der Beurteilung einer Handlung, die gegen das geschriebene, das positive Recht verstößt, die Absicht ganz aus dem Spiele bleiben? Aber wie kommt es denn, daß der Richter eine fahrlässige Handlung, d. h. eine solche, welche nicht aus der Absicht, das Recht zu verletzen, entsprang, sondern wo die Schuld einzig und allein in dem Versäumen einer Vorsichtsmaßregel liegt, geringer bestraft, als eine beabsichtigte? Der springende Punkt liegt eben in dem Vorsatz. Äußerlich scheinen die beiden Handlungen völlig gleich zu sein; sie sind es aber nicht ihrem Ursprung nach. Während die eine Handlung aus dem Vorsatz hervorging, also die Schädigung gewollt war, hat die andere ihre Ursache in der mangelhaften Ausbildung des guten Vorsatzes. Die Begriffe culpa und dolus bringen diese Unterscheidung der beiden Handlungen im Vorsatz zur Klarheit[1]).

[1]) Wir verweisen im übrigen auf den Abschnitt über das Strafrecht.

Das Recht ist ohne den Vorsatz, ohne den Willen zur Rechtshandlung nicht zu entwickeln. Kant sucht zwar an Stelle des Willens zur Rechtshandlung die äußere Nötigung des Zwanges zu setzen: „Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden.“ [1]) Verzichtet aber so nicht das Recht auf ein eigenes wissenschaftliches Argument, womit es sich zu behaupten und durchzusetzen vermöchte? Der Wille zum Recht darf keineswegs umgangen werden, und der Begriff des Zwanges genügt nicht, das Recht zu fundamentieren. Es müßte denn diese äußere Nötigung zur inneren, also der Zwang zum Selbstzwang werden. So aber wird der Zwang, den Kant als eine äußere Macht zur Hervorbringung des Rechts gedacht hat, verinnerlicht, er wird in den Vorsatz und somit in das moralische Bewußtsein verlegt.

Es ist praktisch unmöglich, im kantischen Sinne legal zu handeln; denn es muß doch immer an den Willen und an den Vorsatz appelliert werden, um jene Übereinstimmung der Handlung mit dem Rechtsgesetz auch herzustellen. Solange das Sittengesetz dem Recht fremd bleibt, ist es unmöglich, von einer Verwirklichung eines Rechtsinhaltes zu reden. In beiden Gebieten handelt die praktische Vernunft; ohne diese bleibt das Recht auf die Tat beschränkt, und in dieser Veräußerlichung hat es keine Beziehung zum sittlichen Charakter. Doch auch das Sittengesetz darf das Recht nicht unbeachtet lassen. Wie es nur in der Gemeinschaft, nur im Staate sich zu entfalten vermag, so hat es auch nach den Gesetzen des Staates, nach dem Recht zu fragen und sich mit diesem auseinanderzusetzen. Keines darf dem Anderen fremd bleiben; nicht nur muß das Sittengesetz der Gesetzgebung als regulative Idee dienen, sondern es muß auch, was wir späterhin noch sehen werden, die Rechtswissenschaft der Ethik bei der Begründung des Sittlichen behilflich sein. Das hat Kant übersehen. „Wir wissen, sagt Cohen, daß die Moralität allein der reinen Sittlichkeit gerecht wird,

[1]) Kant's Werke, Bd. VII. S. 28.

weil sie allein die autonome Sittlichkeit bedeutet. Für die Legalität dagegen bleibt das Sittengesetz ein gegebenes, es ist ihr nicht ein Selbstgegebenes.“ [1])

Kant hat durch die Trennung von Legalität und Moralität die Wissenschaftlichkeit des Rechts sehr gefährdet, wenn nicht gar in Frage gestellt. Und dennoch bricht auch bei ihm immer wieder das moralische Interesse durch, das seinen Anspruch bei allen Handlungen geltend zu machen sucht. So sagt Kant an einer Stelle: „die Ethik lehrt nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht, allein schon zur Triebfeder hinreichend ist.“ [2]) Hier ist also der äußere Zwang zur inneren Selbstnötigung geworden. Dann aber stehen die Rechtshandlungen im Zusammenhang mit der praktischen Vernunft, wie es sein muß, wenn für den Begriff des sittlichen Menschen Rechtshandlungen möglich sein sollen.

In neuster Zeit hat Stammler in seiner Lehre von dem richtigen Recht [3]) das Verhältnis von Recht und Ethik zu bestimmen gesucht. Während er von der kantischen Scheidung von Legalität und Moralität auszugehen scheint, kommt er doch zu einem von der kantischen Darstellung verschiedenem Resultat. Die Ethik ist für Stammler Gesinnungsethik. Die sittliche Lehre geht auf „Sinn und Gedanken“; sie gipfelt in der Vollkommenheit der guten Gesinnung. Das Recht dagegen bezieht sich auf das richtige Verhalten der Menschen in ihrem Zusammenleben. Es läßt sich so das Gebiet des Rechts von dem der Ethik scharf abgrenzen. Um nun über das Verhältnis beider Gebiete Klarheit zu schaffen, müssen beide Disziplinen getrennt voneinander untersucht werden. Erst nachdem

[1]) H. Cohen, Kant's Begründung der Ethik. S. 400. 2. Aufl. Berlin 1910.

[2]) Kant's Werke, Bd. VII. S. 17.

[3]) Vgl. dazu: G. Falter, Kritische Bemerkungen zu R. Stammlers L. v. r. R. in Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. Bd. 133. S. 200—213.

dies geschehen ist, ergibt sich eine Vereinigung beider Gebiete.

Die Aufgabe des richtigen Rechts besteht in der äußeren Regelung des sozialen Lebens. Ihm „muß seine selbständige Aufgabe bleiben, weil bei der Konstituierung des Zusammenwirkens durch äußere Regeln es sich um gegenseitig abzuwägende Normierung des Verhaltens dreht. Die sittliche Lehre kennt das nicht. Sie stellt Richtmaß und Verpflichtung auf, unbekümmert um die Gewähr einer Wechselseitigkeit. Ihr Gebot isoliert insofern. Es spricht nur zu den einzelnen. Und wenn schon es alle angeht und ihnen gleichermaßen gebietet, so verbleibt das, als Vermehrung, nur zerstreut, summiert. So gibt es keine sittliche Pflicht als eine gegenseitige, — und eingeschränkt auf diese Eigenschaft." [1]) Es wird durch diese Auffassung vom Sittlichen der Einzelne der Gemeinschaft gegenüber isoliert. Der Mensch hätte dann in seinem sittlichen Streben nach der Gemeinschaft und ihren Problemen nicht zu fragen; die sittliche Aufgabe bestände nur für diesen in der „inneren Vervollkommnung" und „im Bewirken guter Gesinnung". Sehen wir vorläufig davon ab, daß späterhin eine Vereinigung beider Disziplinen zu gemeinsamem Vorgehen gedacht wird, und untersuchen wir erst einmal, ob überhaupt die beiden Aufgaben in dieser Weise getrennt zu behandeln sind.

In der Ausführung gegen Kant suchten wir darzulegen, daß Tat und Gesinnung nicht getrennt werden dürfen, daß also auch die Rechtshandlung notwendigerweise aus einem Vorsatz entspringen muß. Die sittliche Handlung muß aus einem Vorsatz, das Gute zu wollen, hervorgehen, und andererseits wiederum muß dieser Vorsatz auch zur Handlung treiben. Das läßt Stammler unbeachtet. Eine sittliche Handlung als solche kennt er im Grunde nicht; denn die sittliche Lehre will nach ihm ja nur „den festen Willen herstellen, das Richtige zu tun". Kann man aber den Begriff des Willens von dem

---

[1]) R. Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht. Berlin 1902. S. 73.

Begriffe der Handlung getrennt denken? Stammler übersieht, daß, sobald der Wille im Entstehen ist, er auch schon zur Handlung treibt. Ohne den Willen ist keine Handlung denkbar und ohne Handlung kein Wille. In der Handlung allein offenbart sich der Wille. Diese beiden Elemente gehören zusammen. So muß es bestritten werden, daß die Gesinnung unabhängig von der Tat sittlich beurteilt werden kann und darf. Demgegenüber ließ Kant keinen Zweifel aufkommen, daß das Ziel der praktischen Vernunft nur durch Handlungen und nur in Handlungen zu verwirklichen ist. „Handle", fängt der kategorische Imperativ in seinen verschiedensten Fassungen an. Kant kam es in seiner Formulierung des Sittengesetzes gerade darauf an, dieses letztere in den „wechselseitigen Leistungen" der Einzelnen, und als nur in diesen ausführbar darzulegen. Nur in Handlungen ist ethische Realität für den Menschen möglich. Kann man sich daher äußerlich richtig verhalten, wenn in diesem Verhalten die sittliche Gesinnung nicht vom Ursprung an mitwirkt? Wenn man Stammlers anscheinend nur rechtliche Grundsätze betrachtet, so findet man, daß sie in Wirklichkeit sittlicher Natur sind. z. B.: „Es darf nicht der Inhalt eines Wollens der Willkür eines Andern anheimfallen." [1]) Ist der „Inhalt" eines Wollens etwa ohne den „Vorsatz" der Handlung denkbar? Wird nicht vielmehr der Inhalt erst dadurch wahrhaft zum Inhalt, daß ihn der Vorsatz ergreift? Noch treffender ist es an folgender Stelle zu sehen. „Es darf nicht ein rechtlich Verbundener nach Willkür von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden." [2]) Stellt dieser Grundsatz nicht einfach eine abgewandelte Form der sittlichen Idee dar? Man beachte, was der kantische kategorische Imperativ besagt: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." [3]) Steht hier nicht auch ge-

[1]) Ebenda S. 208.
[2]) Ebenda S. 211.
[3]) Kant, Grundlage zur Metaphysik der Sitten. Reclam. S. 65.

schrieben, daß der Einzelne niemals aus der Gemeinschaft der Menschen ausgeschlossen werden darf, weil sonst die Idee der Menschheit in ihm verletzt wird? Ja dieser Imperativ ist die Vorbedingung für den Stammlerschen Grundsatz. Nun aber kann sich Stammler immer wieder darauf berufen, daß der kategorische Imperativ im Grunde ein Satz des richtigen Rechtes sei, und daß das richtige Recht einzig und allein die Handlungen zum Gegenstand habe. Hiermit streicht er aber die philosophische Bedeutung der ethischen Erkenntnis, der die Aufgabe zusteht, das theoretische Bewußtsein des Menschen zum praktischen zu erweitern.

Wir haben gesehen, daß die Lehre von dem richtigen Recht an einer falschen Auffassung des sittlichen Problems krankt. Auch die „Vereinigung" beider Disziplinen zu „gemeinsamem Vorgehen" mildert den Fehler keineswegs, der beim Aufbau beider Gebiete begangen worden ist. Wenn z. B. Stammler annehmen zu dürfen glaubt, „daß die Erfüllung des Richtigen nicht von einem Vermischen des Inhaltes unserer beiden besprochenen Disziplinen erwartet werden darf, sondern von einem Schutz- und Trutzbündnis unter ihnen" [1]), so ist dagegen einzuwenden, daß der Inhalt der Ethik, wie der Inhalt der Rechtswissenschaft ohne eine gegenseitige Bezugnahme nicht zu bestimmen ist. Die völlige Getrenntheit der Inhalte ist bei Stammler auch nur dadurch möglich, daß er Gesinnung und Tat von einander scheidet. Das Verhältnis beider Gebiete muß auch bei der Vereinigung, so wie er sie vollzieht, nur ein ganz äußerliches bleiben, denn die sittliche Gesinnung soll ja an dem Inhalt der Rechtshandlung keinen Anteil haben; sie liefert nur den „Enthusiasmus" [2]) zur Verwirklichung des Rechtsinhaltes. Obwohl Recht und Ethik zwei getrennte, für sich bestehende Gebiete sind, so müssen sie sich doch methodisch ergänzen. Gerade so, wie z. B. der Inhalt der transzendentalen Logik auf den Inhalt der Mathematik Bezug nehmen muß und umgekehrt, ebenso

---

[1]/[2]) Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht. S. 87.

müssen die Inhalte von Recht und Ethik zu einander in Beziehung gesetzt werden.

Nicht allein das ethische Problem wird bei Stammler irrtümlich aufgefaßt, sondern auch das Recht wird fälschlich als richtiges Recht definiert. Hier offenbart sich nun der Fehler, der durch die Trennung von Legalität und Moralität in die Entwicklung des Rechts hineinkommt. Das Recht soll richtig gemacht werden, aber nicht dadurch, daß es auf die sittliche Idee bezogen wird, sondern durch eine ganz eigne Erkenntnisart. Treffend bemerkt Cohen dagegen: „Die Rechtswissenschaft bedarf der Ethik zu ihrer eigenen Grundlegung. Es darf in keiner Weise zugestanden werden, was der Gedanke des richtigen Rechts unternimmt, das Recht richtig zu machen, ohne den Grund der Richtigkeit unzweideutig in der Ethik zu suchen, zu legen und festzuhalten. Das ist Aufgeben, Preisgeben der Ethik und der Philosophie. Es darf nicht zugestanden werden, daß selbständig und schlechterdings unabhängig das Recht seine eigenen Wege ginge; und daß, sei es vorher oder hinterher, eine Ethik kommen dürfte, als die Ethik des Individuums und der Gesinnung. Durch diese angebliche Selbständigkeit des Rechts würde die Ethik ihrer eigensten Aufgabe beraubt werden.“ [1]) Auch die Vereinigung zu gemeinsamem Vorgehen kann den Fehler, der in der Begründung beider Disziplinen gemacht worden ist, nicht aus der Welt schaffen.

Das Willenssubjekt.

Wir haben im vorhergehenden Kapitel nachzuweisen gesucht, daß Legalität und Moralität nicht zu trennen sind. Die sittliche Idee bildet das Ziel und den Gipfelpunkt aller Betätigungen in der menschlichen Gemeinschaft. Die Gemeinschaft zu erweitern und sie in dem sittlichen

[1]) H. Cohen, Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin 1907. S. 225.

Streben Aller zu befestigen, bildet die Hauptaufgabe des Staates. Die Erfahrung zeigt überall, wo die Politik der Staaten anlangt, wenn sie sich der sittlichen Aufgabe entledigen zu dürfen glaubt. Staat, Vaterland und Gemeinschaft sind Probleme, die die Ethik zu behandeln hat; denn sie sind das Mittel, mit deren Hilfe der Mensch sich allein seiner Bestimmung gemäß zu entfalten vermag. Diese Einsicht wird ihm zur Gewißheit, wenn er die Aufgaben der Gemeinschaft auch als die seinigen erkennt. Dann wird die Politik zur sittlichen Arbeit in und für die Gemeinschaft.

Wie die theoretische Vernunft zu ihrem Inhalte das Denken hat, durch das dieser Inhalt erzeugt wird[1]), so fragt die Sittlichkeit nach dem Wollen, durch welches der Inhalt der Ethik bestimmt wird. Es sind die Fragen nach der Möglichkeit des natürlichen Seins und seiner Rechtfertigung und die nach der Möglichkeit des moralischen Seins und seiner Begründung. Der Gegenstand der Ethik ist der Mensch, der handelnde Mensch. Die Ethik würde jedoch ihrem Gegenstande nicht gerecht werden, wenn sie nicht vorerst den Begriff des Willens klarlegte. Ohne den Willen kann es keine Handlung, kann es kein Recht und keine Sittlichkeit geben. Nur in Handlungen ist die sittliche Idee zu verwirklichen. Das Recht geht auf die Handlung, auf die Rechtshandlung, also auf den Willen zurück. Daher müssen Recht und Sittlichkeit ihren Anfang und ihren Aufbau im Willen finden. Ein treffendes Beispiel dafür bietet das Rechtsverfahren. Dieses zeigt ganz deutlich, daß es sich bei dem Rechte nur um den klaren, ausgesprochenen Willen handelt. Das Rechtsgeschäft beruht auf einer Willensvereinigung, auf einer Willensübereinstimmung, in der der Vorteil beider Teile eingeschlossen ist. „Damit von einem Rechtsgeschäft überhaupt geredet werden könne, ist nötig, daß eine auf die Entstehung, Beendigung oder Umänderung eines Rechts

---

[1]) Denn die Erzeugung ist das Erzeugnis. Vergl. Cohen, Logik d. r. Erk. S. 48.

gerichtete Privatwillenserklärung vorliege." [1]) Die Rechtshandlung ist ohne den Vorsatz, ein bestimmtes Rechtsgeschäft zu wollen, unmöglich. Dieser Vorsatz, dieser Wille muß klar und deutlich ausgesprochen vorliegen; so verlangt es das Recht. Jede Übervorteilung, jede beabsichtigte Unklarheit des Rechtsgeschäftes macht dieses ungültig; ja, wer sich eine solche Täuschung zu Schulden kommen läßt, macht sich einer strafbaren Handlung schuldig.

Ohne eine Willenserklärung, sie mag nun in Worten ausgesprochen oder von beiden Kontrahenten als selbstverständlich vorausgesetzt werden, ist keine Rechtshandlung möglich. Somit wird die Rechtshandlung zum Typus der Handlung, da sie streng einen klar bestimmten Willen fordert. Gerade dadurch, daß sie nicht als die Handlung eines Einzelnen denkbar ist, sondern immer zwei oder mehrere zur gegenseitigen Handlung verbindet, kann sie uns als instruktives Beispiel dienen. Der eine Wille fordert den andern Willen in der Rechtshandlung zur Willensübereinstimmung. Auf dieser Wechselseitigkeit der Individuen baut sich das ganze Recht auf. Jede Rechtshandlung setzt zwei Rechtssubjekte voraus, zwischen denen erst ein Rechtsgeschäft möglich wird. Wir sehen, wie das Recht für das von aller Gemeinschaft isoliert gedachte Individuum nicht den geringsten Wert besitzt. Das Recht kennt überhaupt keine Isolierung des Einzelnen; wo es auftritt, fordert es die Gemeinschaft, fordert es Handlungen.

Wir haben am Anfang unserer Darstellung zu erörtern versucht, wie die Möglichkeit einer Erkenntnis der Geschichte von einem sicheren Maßstab abhängt, durch den man Gang und Werden der moralischen Welt zu beurteilen vermag. Wie der Astronom die mathematischen Gesetze nötig hat, den Weltenbau und in ihm den Lauf der Planeten zu erforschen, so findet der Historiker in den Gesetzen der philosophischen Ethik das Mittel, den Werde-

[1]) B. Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts. Frankfurt 1906. Bd. I. S. 320.

gang des Menschengeschlechts zu verstehen. Die Geschichte hat es mit der Vergangenheit zu tun und sucht diese zu erkennen. Nicht der empirische Mensch, nicht das Individuum der Geschichte ist Gegenstand der Ethik, sondern diese stellt selbst erst die Frage: was ist der Mensch? Die Beantwortung dieser Frage bildet ihren Inhalt. „Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen.“ [1]) Ich muß eine Erkenntnis des Sittlichen schon besitzen, um entscheiden zu können, ob eine Handlung gut oder schlecht ist. Die Ethik muß daher die Grundlagen ihrer Lehre unabhängig von der Erfahrung aufsuchen.

Der Mensch kann nach zwei Richtungen hin Gegenstand der Betrachtung sein: als Naturwesen und als sittliches Individuum. Dadurch, daß ich den Einzelnen als sittliches Wesen zu erkennen und zu beurteilen suche, setze ich ihn als ein Glied einer sittlichen Gemeinschaft, der Gemeinschaft im Staate. Als Objekt der Natur steht das Individuum unter dem Gesetz der Kausalität, als politisches Glied einer Gemeinschaft steht er unter dem Gesetz der sittlichen Freiheit, oder in anderen Worten, er steht unter dem Gesetz der Kausalität durch Freiheit. Mit Hilfe dieses letzteren Gesetzes sucht die Geschichte ihre Aufgabe zu erfüllen. Den von aller Kultur abgetrennten und isolierten Menschen kennt die Geschichte nicht. Sie sucht ihn gerade in seinem Verhältnis zu seinem Volk, zu seinem Vaterland, zum Staate zu bestimmen und umgekehrt diese Faktoren in ihrem Verhältnis zu ihm zu erfassen. So zeigt auch die Reflexion auf die Geschichte, daß der Einzelne nicht als Einzelner der sittlichen Beurteilung zugänglich ist, sondern nur in seinem Verhältnis zur Gemeinschaft.

Der Wille ist einer der ersten Begriffe, den die Ethik bei der Darlegung ihrer Prinzipien zu klären und zu bestimmen hat. Er ist zu denken als eine Erweiterung des theoretischen Bewußtseins über sich selbst hinaus. In diesem Sinne hat Kant das Verhalten der praktischen

---

[1]) Kant, Metaphysik der Sitten. Reclam. S. 80.

Vernunft als eine Vertiefung und Erweiterung der theoretischen Erkenntnis über das Feld der Erfahrung hinaus zu einem intelligibeln Reiche der Vernunft gedacht. Es entstehen uns so das Gebiet des theoretischen und des sittlichen Seins, der Bereich der Natur und der der Sittlichkeit. „Natur im allgemeinsten Verstande ist die Existenz der Dinge unter Gesetzen." „Die übersinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt", bezeichnet Kant „als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft" [1]. So gründet Kant die Moral auf die Autonomie des Willens. In der Selbstgesetzgebung gelangt die Willensrichtung zur Verwirklichung. Die Forderung der Willenshandlung wird so dem Gesetz unterworfen, und das Ziel dieser Gesetzesforderung bildet das moralische Selbst. Indem sich der Einzelne in der sittlichen Handlung dem Sittengesetz unterwirft, begründet er sein sittliches Selbst. Das ist der tiefere Sinn von Kant's Lehre über die Autonomie. Freilich, bei Kant scheint es häufig so, als käme es in erster Linie darauf an, daß die Gesetzgebung vom Selbst ausgeht, im Selbst ihren Ursprung habe. Dies ist eine Auffassung, welche der Willkür des Individualismus Recht zu geben scheint, welcher die Freiheit vom Gesetz predigt. Denn nun liegt die Freiheit scheinbar einzig darin, daß es das Individuum selbst ist, welches das Gesetz gibt. Allein der wahre Geist der Moralphilosophie Kant's ist ein anderer. Die freiwillige Unterwerfung des individuellen Ichs unter das allgemeine Gesetz erzeugt erst das sittliche Selbst: Das Selbst ist die eigentliche Aufgabe und das Ziel der Autonomie. Wie nun die Handlung ein Gerichtetsein der Einzelnen zueinander, also eine Verbindung dieser darstellt, so muß auch das sittliche Selbst, das ja das für die Handlung zu erstrebende Ziel bedeutet, diese Beziehung der Einzelnen zu einander enthalten. Der Wille zur Gemeinschaft, der nur in Handlungen möglich ist, entfaltet sich im Einzelnen zum sittlichen Selbst. Das sittliche Selbstbewußtsein be-

[1] Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Reclam. S. 52 f.

deutet für den Menschen das Ziel und die Aufgabe, die Gemeinschaft zu wollen. Es ist im Grunde genommen Naturalismus, wenn man dem Menschen das sittliche Selbst angeboren sein läßt, es also der sittlichen Handlung voraussetzt, so daß diese aus dem sittlichen Selbst entspringt. Die Natur schenkt dann dem Menschen sein Selbst. Ähnlich ist es, wenn man die sittliche Handlung und also auch das sittliche Selbstbewußtsein auf das „moralische Gefühl" begründen will.

Der Wille darf nicht mit dem Gefühl identifiziert werden. Keineswegs soll damit geleugnet werden, daß dem Affekt in der Verwirklichung des sittlichen Zieles eine Bedeutung zukäme. Ja, ohne den Affekt wäre die Verwirklichung des sittlichen Ideals sehr in Frage gestellt, wenn nicht gar unmöglich gemacht. Jedoch darf nicht zugestanden werden, daß der Affekt den Willensinhalt bildet. Der Affekt, das Gefühl verbleibt stets bei dem Individuum und kann daher nicht zur Grundlage einer sittlichen Gemeinsamkeit gemacht werden. Es ist hier auch gleichsam dem Zufall anheimgestellt, ob das Sittliche zustande kommen soll oder nicht. Denn so verschieden, wie die Menschen in ihrer Individualität sind, so verschieden sind auch ihre Gefühle. Wie aber soll nun, ob dieser Verschiedenheit, eine Gemeinschaft zustande kommen? Man sieht hier recht deutlich, wie nötig es ist, die Sittlichkeit auf praktische Vernunft zu gründen. Vernunft, Erkenntnis allein kann sittliche Gemeinschaft begründen. Erst durch den Willen zur sittlichen Gemeinschaft, welcher die Erkenntnis der zu erstrebenden Gemeinschaft einschließt, wird der Affekt als bewegende Kraft für die Verwirklichung des Sittlichen fruchtbar gemacht. Der Affekt ist nur der Motor, die Erkenntnis des Zieles jedoch das Motiv.

Bei der Betrachtung der Rechtshandlung haben wir festgestellt, daß die Handlung eine Beziehung zwischen zwei Subjekten darstellt. Außerhalb einer solchen Wechselbeziehung ist eine Handlung undenkbar. Da nun die Handlung durch den Willen bedingt ist, so enthält dieser

letztere seinem Begriffe nach bereits die Forderung jenes Wechselverhältnisses. Jede Handlung hat im Prinzip zwei Subjekte zur Voraussetzung. Da nun das Selbstbewußtsein das Ziel bedeutet, zu dem der Wille sich durch die Handlung fortbildet, so besteht der Inhalt des Selbstbewußtseins in der Aufgabe, jene Wechselbeziehung der Einzelnen in den Handlungen zu vertiefen und zu erweitern. Das Selbstbewußtsein ist nichts anderes als die Forderung einer sittlichen Gemeinsamkeit für das einzelne Bewußtsein. Scheint nun das Selbst nicht Abgrenzung und Isolierung zu sein? Das letztere niemals, und Abgrenzung nun insofern, als eine Begrenzung immer die Bestimmung eines Verhältnisses zu etwas anderem bedeutet. Indem das Selbst durch den Willen sich entfaltet, nimmt es Bezug auf den anderen Menschen. Es gibt keine Handlung, die nicht zur Gemeinschaft in Beziehung stünde. So ist außerhalb des Bereiches der Handlungen keine Gemeinschaft, wie außerhalb dieser keine Handlung möglich. In solchen auf die Gemeinschaft zielenden Handlungen muß sich das Selbstbewußtsein bilden. Das sittliche Selbst enthält die Aufforderung zur politischen Gemeinschaft. Es bedeutet für den Einzelnen die Aufgabe, seine Besonderheit und Isoliertheit gänzlich zu überwinden und seine wahre Bestimmung in der Gemeinschaft zu suchen. Der eine ist nicht ohne den anderen denkbar, denn „der Andere, der alter ego ist der Ursprung des Ich“[1]). So tief wurzelt die Gemeinschaft der Einzelseelen, daß die einzelne nur als Produkt dieses gegenseitigen Verhältnisses zu denken ist.

Wir sehen, daß der Schwerpunkt des Selbstbewußtseins nach außen in die sittliche Gemeinschaft aller verlegt ist. Die Entfaltung des Selbstbewußtseins muß auf die sittliche Gemeinsamkeit der Menschen gerichtet sein. Daher ist das Ziel des Selbstbewußtseins identisch mit dem Ziel aller wahrhaften Gemeinschaftsbestrebung. Nicht darin liegt die Bestimmung des Menschen, daß er

[1] Cohen, Ethik des r. W. S. 212.

auf eine egoistische Absonderung bedacht ist, sondern daß er sein Bewußtsein zu dem Selbstbewußtsein einer moralischen Gemeinschaft zu erweitern bestrebt ist. In diesem Sinne muß nun auch der Begriff des Willenssubjektes formuliert werden.

In der Gemeinschaft der Menschen entfaltet sich der Wille, bildet sich das Willenssubjekt. Das Problem des sittlichen Menschen ist das Problem des Willenssubjektes. Wir sahen, wie der Einzelne in allen seinen Handlungen in Beziehung steht zu der übrigen menschlichen Welt. Darin erkannten wir das Problem des Selbstbewußtseins. Es muß uns nun darauf ankommen festzustellen, welcher Art jene Beziehung sein muß. Es handelt sich hier um die Frage nach der Orientierung und Begründung des Problems des Willenssubjekts. Aus der Logik können wir lernen, daß ohne eine sichere Methode kein Problem seiner Lösung näher gebracht zu werden vermag. Das Wesen einer philosophischen Erkenntnis beruht vor allem in ihrer methodischen Fundamentierung — und in dem methodischen Aufbau. Auch die Ethik muß auf eine solche Orientierung bedacht sein, wenn sie einer Fortführung ihres Problems gerecht werden will. Wie die theoretische Erkenntnis nach der Möglichkeit des Objekts und seiner Begründung fragt, so treffen wir hier auf die analoge Frage der sittlichen Erkenntnis und zwar auf die nach der wissenschaftlichen Begründung des ethischen Subjekts, des Willenssubjektes überhaupt.

Kant suchte die Grundlagen der theoretischen Vernunft in der Methode der mathematischen Naturwissenschaft. Die praktische Vernunft gründete er nicht auf ein der Mathematik entsprechendes Faktum, sondern nur auf ein quasi Faktum. „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gegeben ist.“ [1]) Er bezeichnet dieses Faktum sogar an mehreren

---

[1]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft. S. 57.

Stellen als „gleichsam ein Faktum". Obgleich so Kant selbst offenkundig das Bedürfnis empfand, auch die Sittlichkeit an ein Festes, unzweideutiges Faktum anzuknüpfen, so ist er doch in dieser Frage nicht zur völligen Klarheit gekommen. Kant kann als quasi-Faktum nur das Gewissen, das Bewußtwerden des moralischen Gesetzes in der Seele des Einzelnen angeben. Aber sind wir hier nicht wieder auf das moralische Gefühl angewiesen? Wie unsicher aber eine solche Grundlage ist, zeigten wir schon oben. Wir müssen uns also nach einer Grundlage umsehen, die sicherer ist.

Die methodische Begründung findet die Ethik in dem Faktum der Rechtswissenschaft. Das Rechtssubjekt ist notwendigerweise Willenssubjekt und bildet das Problem des rechtlichen Selbstbewußtseins. Aber auf dem Gebiete des Rechts ist alles schärfer umrissen und deutlicher erkennbar. Hier haben wir das gesuchte Faktum. Aber freilich ist das rechtliche Problem zunächst durch die Beziehung auf den einzelnen, besonderen Fall und das einzelne, besondere Individuum kompliziert und kann uns daher solange nicht als Grundlage dienen, als es uns nicht gelingt, die Grundlagen des Rechtssubjekts selbst aus einem allgemeinen Gesichtspunkt nachzuweisen. Das Recht ist jedoch an die Besonderheit des einzelnen Individuums nicht im Prinzip gebunden, ja es ist gerade durch die Allgemeinheit seines Charakters ausgezeichnet. Die wissenschaftliche Begründung findet das Recht unabhängig von der Besonderheit des Einzelnen. Diese sichere Befreiung von der individuellen Besonderheit erreicht die Rechtswissenschaft in dem Begriffe der juristischen Person.

Der Begriff der juristischen Person.

Das Problem des Willenssubjektes ist das Problem des sittlichen Selbstbewußtseins. Das Selbstbewußtsein

bedeutet für den Einzelnen die Aufgabe und das Ziel, das Willenssubjekt der Gemeinschaft in Handlungen zu verwirklichen. Es ist nun die Frage zu stellen: Welche Wissenschaft stellt den Begriff des Subjekts auf? Wir haben auf die Rechtswissenschaft verwiesen. Das Rechtssubjekt scheint uns zu einer solchen Grundlegung zu verhelfen. Zwar ist auch der einzelne Mensch ein Rechtssubjekt, jedoch nicht das ideale des juristischen Denkens. Der Begriff des Rechtssubjektes fordert vielmehr selbst eine eigene Begründung. In dem Begriffe der juristischen Person begründet die Rechtswissenschaft den Subjektbegriff und verbürgt dadurch die Realität des sittlichen Willenssubjektes.

Der Begriff der juristischen Person tritt bei zwei Rechtsgebilden auf: den Stiftungen und den Genossenschaften. Am typischsten ist er in den Genossenschaften zur Ausbildung gekommen. Man hat darüber gestritten, ob diese aus dem germanischen oder aus dem römischen Recht herzuleiten sind. Darüber entscheidet jedoch einzig und allein der Begriff der juristischen Person. Gehört die Genossenschaft zu den römischen Korporationen oder zu den erweiterten Gemeinschaften? Sie ist juristische Person, das entscheidet die Frage. Sicherlich war in den alten Markgenossenschaften und verwandten Gebilden der Ansatz zur Entwicklung der modernen Genossenschaft gegeben, aber die rechtliche Struktur hat diese letztere durch den Rechtscharakter als juristische Person erhalten, der aus dem römischen Recht hervorgegangen ist.

Durch den Begriff der juristischen Person schließt sich die Vielheit der Genossen zu einem einheitlichen Ganzen zusammen. Eine Vielheit von Willenserklärungen verdichtet sich zu einem einheitlichen Willen. So setzt sich die Genossenschaft aus einer Vielheit von Gliedern zusammen, aber sie bildet jetzt eine einheitliche Person, ein Rechtssubjekt. Das Entstehen der Genossenschaft ist an eine Vielheit von Willenserklärungen zu einer Willensübereinstimmung all dieser Willen geknüpft. Die Tätig-

keit der Genossenschaft kommt in der Beschlußfassung ihrer Glieder zur Geltung. „In dem Beschlusse vereinigen sich die Einzelwillen zu einem einheitlichen, und dieser geeinte Wille, der Gesamtwille, ist personifiziert und zum Rechtssubjekt erhoben.“ [1]) Es bildet sich also im Gegensatz zur Vielheit der erklärenden Rechtssubjekte ein einziges neues Rechtssubjekt, die juristische Person. Diese „scharfe Scheidung zwischen der Gesamtperson und den einzelnen Gliedern, das ist der vom römischen Recht durchgeführte Grundgedanke“ [2]). Es entsteht so in der Genossenschaft ein neuer Begriff der Person. Aus einer Vereinigung von übereinstimmenden Willenserklärungen geht kraft der bestimmten Willensrichtung ein Idealwille hervor, der die Rechtssubjektivität bedingt. Wo ein Rechtssubjekt, überhaupt wo Rechte entstehen sollen, dort muß unbedingt ein Wille vorhanden sein. So „betrachtet man den menschlichen Willen als den Faktor, der den Rechtsverkehr über die Güter dieser Erde erzeugt und beherrscht, Rechtsverhältnisse schafft und zerstört“ [3]). Es setzt also die juristische Person einen Willen voraus; ohne diesen wäre sie nicht möglich. Wir bezeichnen diesen neuen Willen als den Idealwillen, als den Repräsentanten all der Willen der genossenschaftlichen Glieder. Dieser neue Wille ist nicht mehr an die Willkür des Einzelnen gebunden; er ist nicht mehr Neigungen oder Abneigungen unterworfen, keine Leidenschaft, keine Besonderheit vermag ihn zu beeinträchtigen. Diese Elemente sind eliminiert. So ist hier das Beispiel eines rein abstrakten Willens gegeben; ein Wille, der im Grunde mit den einzelnen Genossen, prinzipiell betrachtet, nichts mehr zu tun hat. Durch diesen Gesamtwillen ist die Handlungsfähigkeit, ist überhaupt die juristische Person bedingt.

---

[1]) A. Heusler Institutionen des deutschen Privatrechts. 1885. Bd. I. S. 255.

[2]) R. Sohm. Institutionen des römischen Rechts. Leipzig 1905. S. 191.

[3]) Heusler, Institutionen. I. S. 254.

Werfen wir nun einen Blick auf die Ethik. Bei ihr handelt es sich um ein analoges Verfahren. Nicht mit Unrecht hat man die juristische Person als moralische Person bezeichnet. In der moralischen Person sind alle der sittlichen Gemeinsamkeit entgegenwirkende Faktoren ausgeschaltet gedacht. Die Bedeutung der moralischen Person als Aufgabe liegt darin, durch Elimination jener Elemente die Gemeinschaft zu konstituieren. Während nun aber die Rechtswissenschaft in der Tat die juristische Person als solche erzeugt, bleibt die Erzeugung der moralischen Person Aufgabe und Ziel des Sittlichen. Und nun zeigt es sich, daß das Willenssubjekt der Gemeinschaft, als die moralische Person der Gemeinschaft, in der faktischen Erzeugung des Rechtssubjektes die Methode zu seiner Verwirklichung findet. Denn nicht nur stimmt die Anforderung, welche die Ethik an den sittlichen Willen stellt (nämlich das Individuelle zu einem Allgemeingültigen im Dienste der Gemeinschaft zu läutern) mit der des Rechts, wie die juristische Person sie offenbart, völlig überein, sondern in der rechtlichen Einheit, welche die juristische Person erzeugt, ist auch der einzig sichere Weg gegeben, diese Forderung zu erfüllen. Freiheit durch Selbstgesetzgebung heißt: Erzeugung des sittlichen Selbstes durch freiwillige Unterwerfung unter ein allgemeines Gesetz. Indem nun der einzelne Genosse in der Genossenschaft an seinem Teil durch seine Willenserklärung zum Zustandekommen des allgemeinen Einheitswillens beiträgt, wird sein individueller Wille zum allgemeinen geläutert. Diesem aber unterwirft er sich unbedingt und beweist dadurch seine sittliche Freiheit, wodurch er sein sittliches Selbst erzeugt.

Gierke weist den Genossenschaften eine Mittelstellung zwischen Korporationen und Gesellschaften an und will sie als Verbindung von sogenanntem Einheits- und Vielheitsrecht erklären. Diese Zwitterstellung jedoch besagt nicht nur nichts, sondern zerstört geradezu die klare rechtliche Konstruktion der Genossenschaften. Wie soll sie auch nur zu verstehen sein, diese „nach außen und nach innen

durchgreifende Unterscheidung von Einheitsrecht und Vielheitsrecht"?[1] Einheit und Vielheit können nicht zugleich als logische Grundlage dienen. Entweder beruht das Rechtsprinzip der Genossenschaft auf der Einheit oder auf der Vielheit. Spricht man der Genossenschaft Handlungsfähigkeit zu, so muß sie einen einheitlichen Willen haben. Es beruht ihre Rechtsnatur in dem Willen der Gesamtheit. Nun darf aber nicht übersehen werden, daß die Möglichkeit eines Willens in seiner Einheit liegt. Ein Wille, dem die Einheit fehlte, ist weder rechtlich noch sittlich verständlich. Zerfällt und zerflattert er in viele Ansätze und Vorsätze, so haben wir nicht mehr einen, sondern viele Willen. Die bestimmte Willensrichtung ist nur durch die Einheit des Willens möglich. Und diese Einheit des Willens vollzieht sich in der Einheit der Handlung. Aber man darf diese Einheit nicht äußerlich auffassen, etwa so, daß die Handlung sich im Ablauf einer bestimmten Zeit vollenden müsse, oder daß sie nicht durch eine Zwischenzeit zerrissen werden dürfe. Sie liegt überall und immer nur in der Einheit des Vorsatzes. Mag immerhin die Ausführung der Tat unterbrochen werden, mögen Stunden, Wochen, Jahre zwischen dem Vorsatz und seiner Verwirklichung liegen: sofern nur der Vorsatz nicht aus der Seele verschwindet und endlich zur Tat wird, so ist Kontinuität, so ist Einheit des Willens und der Handlung vorhanden.

Einheit oder Vielheit als Grundlage der Genossenschaft: Damit entscheidet man, ob sie als Rechtspersönlichkeit oder als Gesellschaft aufzufassen ist. Auch Meurer glaubt die juristische Person durch ein Vielheitsrecht erklären zu können. „Das Recht läßt einer Vielheit die Behandlung als Einheit angedeihen. Für das Recht erscheint

---

[1]) Vergl. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. Berlin 1873. II. S. 25 ff.
" " Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung. 1887. S. 15 ff.
" " Deutsches Privatrecht. Leipzig 1895. I. S. 456 ff.

eine Einheit als Vielheit."[1]) Wie für Korporationen, so sucht er dies auch für Stiftungen durchzuführen. „Der Wille des Stifters reicht bis zur Entstehung der Stiftung. — — Subjekt und Träger des Stiftungsvermögens ist in Wahrheit die ganze unübersehbare Reihe, der sich ablösenden Genußdestinatäre, für die das Vermögen ja auch ausgeschieden wurde."[2]) Meurer übersieht, daß zur Voraussetzung einer juristischen Person immer ein klar bestimmter Wille gehört und zwar, in dem Falle der juristischen Person, ein solcher, der von dem individuellen abgelöst ist. Die Genußdestinatäre können im steten Wechsel begriffen sein, das Vermögen der Stiftung allein bleibt bestehen; wie aber kann man eine Rechtsform aus dem Vermögen herleiten wollen, das doch selbst das Erzeugnis dieses Rechtes ist? Das Stiftungsvermögen erhält seine Bestimmung durch den Stiftungs w i l l e n und die Bestimmung dieses Willens bestimmt sämtliche Genußdestinatäre. Ebenso „wie der Stifter vielleicht nachträglich eine andere Bestimmung treffen möchte und es nicht kann"[3]), ebensowenig kann der Genosse der Genossenschaft an seiner Willenserklärung deuteln und ändern, er muß für ihre Folgen einstehen. Das beweißt ja auch nur, daß der Stiftungswille von dem besonderen Willen des Stifters abgelöst ist, wie er ja auch über den Tod des letzteren hinaus bestehen bleibt, bis seine Bestimmung erfüllt ist, das heißt, bis eben dieser Stiftungswille die Verteilung des Vermögens für die und die Zwecke erreicht hat.

Worin beruht nun die Allgemeinheit des Stiftungswillens? Man wird mit Recht so fragen, denn die Stiftung scheint doch der Willkür des Einzelnen zu entspringen. Und doch trägt die Stiftung den Charakter einer juristischen Persönlichkeit. Von dem Begriffe der juristischen Person können wir ganz allgemein sagen, daß er durch

---

[1]) Chr. M e u r e r, Die juristischen Personen nach deutschem Reichsrecht. 1901. S. 46. (Auch H ö l d e r in seinem Buche „Über das Wesen der jurist. Person" [Erlangen 1886] faßt es so auf.)

[2]/[3]) M e u r e r, ebenda S. 22.

Ausschaltung des Individuellen und Besonderen entstanden ist. Während wir nun bei der Genossenschaft die Entstehung der juristischen Person durch Mehrere vor sich gehen sehen, ist uns bei der Stiftung das Beispiel dafür gegeben, daß auch das einzelne Individuum in einer Abstraktion des Willens sich von seiner Besonderheit zu befreien vermag, um eine juristische Person hervorzubringen. Gerade an der Stiftung kann man erkennen, wo das entscheidende Merkmal im Begriff der juristischen Person liegt. Es kommt eben darauf an, daß der Wille des einzelnen zum allgemeinen Willen wird. Aber nicht so, daß er die Äußerung seiner Willkür zum allgemeinen Gesetz machen könnte. Ist doch die Stiftung nur möglich, sofern sie den Gesetzen des Staates entspricht. Dieser höchsten Gemeinschaft muß auch der einzelne Wille sich unterwerfen. Und so tritt hier in bedeutsamer Weise uns bereits derjenige Begriff entgegen, welcher in vorbildlicher Weise den Inhalt der juristischen Person verwirklicht: der Begriff des Staates, von welchem sehr bald ausführlicher die Rede sein muß.

Will man die Genossenschaften nicht zu den Gemeinschaften rechnen, dann muß man diesen Widerspruch von Einheitsrecht und Vielheitsrecht aufheben. „Der Gegensatz zwischen Sozietäten und juristischen Personen ist a priori überaus klar und einfach. Die ersteren sind vertragsmäßig begründete Beziehungen zwischen mehreren Rechtssubjekten; die letzteren sind Rechtssubjekte, Einheiten im Rechtsverkehr. Die Sozietäten bestehen in gegenseitigen Rechten und Pflichten der Mitglieder gegeneinander, die letzteren sind Träger aller Vermögensrechte, aller Ansprüche und Verpflichtungen sowohl in dem Verhältnis zu den Genossen als zu dritten. Bei den juristischen Personen dagegen sind die Mitglieder das Substrat eines von ihrer individuellen Existenz getrennten, unabhängigen, von der Rechtsordnung als selbständig anerkannten Trägers von Rechten und Pflichten."[1] Bei der Gesellschaft

[1] Laband, Beiträge zur Dogmatik der Handelsgesellschaften. Zeitschrift für das ges. Handelsrecht. Bd. 30. S. 469 ff.

bleibt die Rechts- und Interessensphäre ihrer Glieder in Bezug auf die Gesellschaft bestehen, bei der Genossenschaft ist dies nicht der Fall. Die Aktien, die Anteile an der Aktiengesellschaft, können stetig wechseln, so wie eben ein Kapital aus der einen Hand in die andere überzugehen vermag. Das Interesse des Aktionärs, des Gesellschafters hat nur, soweit sein persönliches Interesse reicht, Anteil an der Gesellschaft. Verkauft er seine Anteile, so ist sein Interesse, ohne eine besondere Erklärung, ausgelöscht, denn es ist rein der Ausfluß seines individuellen Willens. So bleibt hier der ganze Bereich der individuellen Rechtspersönlichkeit bestehen, während bei der Genossenschaft der Einzelne verschwindet. Bei der Genossenschaft löst sich das Interesse des Genossen, soweit er eben Genosse ist, durch seine Willenserklärung im Allgemeininteresse auf. An die Stelle der Einzelwillen tritt der Gesamtwille. Das ist der einschneidende Gegensatz zwischen Genossenschaft als juristische Person und der Gemeinschaft. „Zwei begriffliche Gegensätze stehen sich gegenüber, sagt Heusler, Gemeinschaft und juristische Person. Der Gegensatz zwischen Gemeinschaft und juristischer Person liegt aber darin, daß bei der ersteren die einzelnen Mitglieder direkt am Gemeinschaftsgute anteilberechtigt, persönlich also die Rechtssubjekte desselben und demgemäß auch persönlich nach außen verantwortlich sind, während bei der juristischen Person ein ideeller Wille als personifiziert und als das Rechtssubjekt gedacht ist, welches nach außen an die Stelle der Rechtspersönlichkeiten der Einzelnen tritt und nach innen Rechte und Pfichten der Mitglieder beherrscht.“ [1]) Sohm dagegen sucht die Genossenschaften den Gemeinschaften gleichzustellen. „Die Genossenschaft ist ein zwar vermögensunfähiges, aber verwaltungsfähiges Subjekt. Sie ist, weil vermögensunfähig, keine juristische Person im Sinne des Privatrechtes.“ [2]) Wie aber soll die Handlungsfähigkeit

---

[1]) Heusler, Institutionen. I. S. 249.

[2]) R. Sohm, Die deutsche Genossenschaft (in der Festschrift für Windscheid). 1888. S. 32.

der Genossenschaft anders erklärt werden können, als durch einen einheitlichen Willen? Aber dieser Einheitswille bedingt mit Notwendigkeit jene Rechtsnatur der Genossenschaft. Sohm vertritt auch nur diese Auffassung, prinzipiellen Zusammenhang der modernen Genossenschaften mit den alten Markgenossenschaften aufrecht erhalten zu können, denn er sieht wohl ein, daß seine Ableitung der Genossenschaft aus dem alten deutschen Recht mit dem Rechtscharakter der Genossenschaft als juristischer Person schwindet. Es soll nun keineswegs bestritten werden, daß das alte deutsche Recht sich in der Tat zum modernen Recht entwickelt hat, aber diese Entwicklung wäre ohne die Einwirkung und die Weitsichtigkeit und Klarheit des römischen Rechtes nicht möglich gewesen.

Das bürgerliche Gesetzbuch hat den prinzipiellen Charakter der Genossenschaften zu wahren gewußt. „Die eingetragene Genossenschaft als solche hat selbständig ihre Rechte und Pflichten; sie kann Eigentum und andere dingliche Rechte an Grundstücken erwerben, vor Gericht klagen und verklagt werden. Genossenschaften gelten als Kaufleute im Sinne des Handelsgesetzbuches, soweit dieses Gesetz keine abweichende Vorschriften enthält.“ [1]) Hiermit ist der Genossenschaft eine einheitliche Rechtsnatur zugesprochen. Sie ist Rechtsperson und kann als solche Rechtsgeschäfte abschließen, wie sie sich z. B. an Akt.-Ges. G. m. b. H. beteiligen kann und erbfähig ist; sie ist kurz gesagt juristische Person.

Das Wesentliche für die Ethik besteht in der Methode der Erzeugung der juristischen Person. Durch den Begriff der juristischen Person wird eine Rechtsperson hervorgebracht, die von der Engherzigkeit des Einzelnen, von seinen egoistischen Trieben befreit ist. Die Rechtswissenschaft eliminiert in dieser Art und Weise ihrer Tätigkeit das Besondere des Individuums und stellt so in dem Problem der juristischen Person das Problem der moralischen Person. Dieser Begriff der Person ist ein

[1]) § 17 des Genossenschaftsgesetzes.

rechtlich völlig abstrakter Begriff; „Person und Mensch sind nicht identische Begriffe, sondern Person selbst ist schon eine Abstraktion des Rechts“[1]. Es wird somit durch den Begriff der juristischen Person nicht allein die Möglichkeit des Rechtssubjektes garantiert, sondern die des Willenssubjektes überhaupt. Die Realisierbarkeit des Selbstbewußtseins beruht in diesem idealen Vorwurf der Erzeugung der juristischen Person der Rechtswissenschaft.

Wir haben von Anfang an betont, daß das Sittliche nur in der Gemeinschaft zu verwirklichen ist. In dem Handeln für die Gemeinschaft entsteht das Problem des sittlichen Willenssubjektes. Um aber mit Sicherheit eine Gemeinsamkeit aller zu erzielen, muß die Sittlichkeit sich zum Recht entfalten. In dem Begriffe der juristischen Person bietet das Recht ein klassisches Beispiel für die Überwindung des Individuellen durch einen gemeinsamen Willen. Das juristische Denken vollzieht in diesem Begriff die Grundlegung des sittlichen Subjekts. Die vollkommenste Darstellung aber des Begriffs der juristischen Person zeigt der Staat. In ihm wird sich daher auch der Begriff der moralischen Persönlichkeit vollenden.

Die Idee des Staates.

In unserer modernen Zeit gilt das Diskutieren über die Prinzipien des Staates häufig für ein müßiges Unterfangen. Für diese Meinung erwächst der Staat auf realem Boden: Die Tatsachen sind es, die ihn hervorgebracht haben und ihm seine Daseinsberechtigung geben. Und über die Wirklichkeit der Dinge zu streiten, über das zu streiten, was der Mensch mit seinen Sinnen in jedem Augenblick seines Daseins zu erfassen vermag, ist ein zweck-, ja sinnloses Beginnen. Träumer und Phantasten mögen sich damit abgeben, aber der normale, der ge-

[1] Heusler, Institutionen. I. S. 255.

sunde Mensch ist von solch abstruser Grübelei weit entfernt. Lächerlich und inkonsequent wirkt nachher nur, wenn eben diese Klasse Menschen von den heiligen Gütern des Staates, von seiner geschichtlichen Mission, zu deren Schutz sie sich berufen fühlen, redet. Nichts ist dem Gemeinschaftsleben der Menschen gefährlicher, als dieser sensualistische Dogmatismus. Ein opferwilliges, ein arbeitsfreudiges Menschentum wird niemals Fragen, die über die daseiende Wirklichkeit hinausgreifen, außer Acht lassen. Es wird nicht an der geschichtlichen Vergangenheit, als an etwas für alle Zeiten gegebenem und etwas Starrem festhalten, sondern es wird nur deshalb nach der Vergangenheit fragen, um desto sicherer den Angriffspunkt für die Fortbildung der menschlichen Gemeinschaft zu finden. Niemals darf das Menschengeschlecht in seiner Arbeit stille halten, niemals darf der sittliche Mensch in seinem Streben an einem Punkte beharren. Mit ungetrübtem Auge das Ziel der Zukunft suchen und danach streben dieses zu erreichen, das ist seiner geistigen Natur gemäß. Wenn daher der Staat eine lebendige Form in dem Bereiche der menschlichen Arbeit und des menschlichen Strebens sein soll, so muß er auch entwicklungsfähig sein. Das ist die Grundbedingung für eine Rechtfertigung und Begründung des Staates. Noch an keinem Punkt hat der Mensch das Vollkommene und das Letzte erreicht. Und von Gott eingesetzte und darum ihrem Ursprung nach vollkommene Institutionen gibt es nicht. Überall gebietet die menschliche Vernunft, und ihre Gesetze sind es, welche die Entwicklung leiten und das Menschengeschlecht seiner wahren Bestimmung entgegenführen.

Während wir auf der einen Seite die Gegner abzuweisen haben, die an dem geschichtlich gewordenen Staat festhalten, begegnet uns auf der anderen Seite eine Anschauung, die obwohl sie auf die Zukunft verweist, die Organisation des Staates nur für eine vorübergehende Form des sittlichen Fortschritts hält. Diese Auffassung wäre nicht im Unrecht, wenn sie nur den augenblicklichen Staat für eine vorübergehende Form des sittlichen

Fortschritts ansähe. Sie hätte wohl Recht zu behaupten, daß, solange ein Fortschreiten in der menschlichen Kultur zur vollendeten Sittlichkeit besteht, es kein Beharren irgend einer Form geben kann. „Und umzuschaffen das Geschaffene, — damit sich's nicht zum Narren waffne, wirkt ewiges, lebendges Tun", sagt Goethe. Und am Schlusse des Verses heißt es: „In keinem Falle darf es ruhn." Damit soll aber nun keineswegs die völlige Unbeständigkeit aller Dinge gepredigt werden; worauf es uns ankommt ist das, daß überall eine planmäßige Entwicklung notwendig ist, und daß es in dieser einen Zusammenhang des Alten mit dem Neuen geben muß, daß die Fortbildung eines Zustandes nach einem vorher bestimmten einheitlichen Ziele hin zu geschehen hat. So behaupten wir hier, daß ein solches Ziel auch für den Staat besteht. Wir streiten daher nicht um den daseienden Staat, sondern um den Staat der Zukunft. Und dies wollen wir nicht als müßige Spekulation angesehen wissen. Wir beginnen auch damit kein utopistisches Werk, sondern wir stellen bloß in unserer Untersuchung die Prinzipien und den Weg fest, den der Staat in seiner Entwicklung, seiner Bestimmung gemäß, einhalten muß. Träumerei und Phantasterei kann man das Beginnen nicht nennen, bei dem man versucht, Mittel und Wege ausfindig zu machen, um aus der herben Wirklichkeit ein freieres und besseres Dasein zu gestalten. Die Sorge um den Bestand und die Erweiterung der menschlichen Gemeinschaft ist wirklich mehr wert, als daß man sie bespöttelt, und, wo es nur einigermaßen aussichtsvoll erscheint, mißkreditiert. Der einzig mögliche Weg zur Errichtung einer vernünftigen, sittlichen Welt ist der Weg der Organisation der Menschen. Der Staat ist nichts anderes als diese Organisation. Wie wir schon darauf hinwiesen, kann der Staat der geschichtlichen Wirklichkeit nicht das Ende noch ein beharrender Punkt in der menschlichen Entwicklung sein, sondern nur eine Erscheinung im steten Fortgang und in der kontinuierlichen Änderung der Staatsform nach seinem ewigen Ziel. Unsere Untersuchung zweckt darauf

ab, vor allem die Idee des Staates, das heißt den Staat, wie er sein soll, zu erfassen. Wir werden so das Wesen des Staates nicht in einer beharrenden und auf das Bleibende gerichtete Tendenz erkennen, sondern in seiner Bedeutung als Aufgabe. Gerade diese Auffassung des Staatsbegriffs als Aufgabe berechtigt zu der Forderung der Erweiterung und Vertiefung der gewordenen Formen des Gemeinschaftslebens.

Im voraufgehenden Kapitel fragten wir nach der Möglichkeit des Willenssubjektes. Sich dieser zu vergewissern, mußte die Ethik die Hilfe der Rechtswissenschaft in Anspruch nehmen. Die Möglichkeit des sittlichen Willenssubjektes gründet sich auf die Gewißheit des Subjekts der Rechtswissenschaft. Die Rechtswissenschaft vollzieht in dem Begriffe der juristischen Person die selbsteigene Grundlegung des Subjekts. Insofern bietet die Rechtswissenschaft der Ethik das Faktum zu ihrer Grundlegung. Wie ist der Einzelne als Glied einer moralischen Gemeinschaft, und wie ist diese Gemeinschaft möglich? Diese Fragen werden durch das juristische Denken erledigt. Die Besonderheiten im menschlichen Gemeinschaftsleben (wir verstehen darunter Gemeinschaften, die natürlichen Ursprungs sind, wie die Familie, das Volk und das Vaterland) müssen sich dem Zweck der sittlichen Gemeinsamkeit unterordnen, sie müssen, obgleich sie als Besonderheiten bestehen bleiben, durch das allgemeine Gesetz geläutert werden. Den Weg zur Idee der Menschheit, den Weg zu jenem Ziel finden wir in der Idee des Staates vorgezeichnet. So ist die sittliche Idee nur durch den Staat und im Staate, das heißt, nur durch die Gemeinschaft und nur in der Gemeinschaft realisierbar. Außerhalb des Staates gibt es keine sittliche Gemeinschaft, wie es außerhalb dieser letzteren keine sittlichen Handlungen und im Grunde auch keine Individuen gibt. Wir werden weiter sehen, wie eng sich der Begriff des Staates mit dem des Rechts verbindet, und wie sich Recht und Sittlichkeit in der Idee des Staates vereinigen, um diese Aufgabe durchführen zu können. Das moralische Selbstbewußtsein des

Einzelnen gipfelt in dem Selbstbewußtsein des Staates. Die sittliche Forderung ist die Forderung zur Anteilnahme an den Interessen des Staates, an dem politischen Fortschritt der Zeit. So wurzelt die Politik in der Sittlichkeit ebensosehr, wie sich die Sittlichkeit nur in der Politik objektivieren kann.

Man trifft heute vielfach auf eine Lehre, welche versucht, den Staat aus den Besonderheiten, sei es der Familie, sei es des Stammes, der Horde oder des Volkes abzuleiten. Insbesondere ist man geneigt, die begrifflichen Eigentümlichkeiten des Staates als aus der natürlichen Gemeinschaft des Volkes entsprungen anzunehmen. Allein es ist leicht zu sehen, daß darüber der sittliche Gehalt des Staatsbegriffs verloren geht. Die sittliche Gemeinschaft, welche der Staat unter den Menschen stiften soll, kann nicht auf den sich widerstrebenden Besonderheiten aufgebaut werden. Nicht nur, daß dann die sittliche Rechtfertigung des Staatsbegriffs in alle Schwierigkeiten und Widersprüche des Rassenproblems verwickelt würde, sondern es würde auch praktisch dem volksfremden Staatsbürger Recht und Wert im Staate verkürzt werden. Gerade die Geschichte unseres deutschen Vaterlandes könnte uns hier belehren. Es genügt, an die protestantischen Refugiés, die Litauer, Polen usw. zu erinnern. Im Staate gilt es eine Gemeinschaft aufzurichten, welche allein auf dem Begriffe des sittlichen Menschen beruht. Über die besonderen Interessen der Familie, des Stammes und der Religionsgemeinschaft hinweg muß der Staat die Menschen durch das Band des Rechts und der Sitte verknüpfen. Daß man dieses aber nicht mißverstehe! Es soll keineswegs die Bedeutung der besonderen, engeren Gemeinschaft, wie wir sie oben bezeichnet haben, für den Staat geleugnet werden. Es ist vielmehr die Aufgabe des Staates, die Kraft und den Wert der Besonderheiten für einen weiteren und größeren Zweck fruchtbar zu machen.

Nichts kennzeichnet den Charakter einer Zeitepoche besser als ihre Auffassung von dem Wesen und der Aufgabe des Staates. Das Zeitalter der griechischen Philoso-

phie unterscheidet sich in seiner Staatsauffassung auf das markanteste von derjenigen des Mittelalters mit seinem noch dazu vielfach mißverstandenen Aristotelismus, und die Auffassung dieser Zeit unterscheidet sich wieder wesentlich von denjenigen der Renaissance und der aus letzteren hervorgegangenen Neuzeit. Die Bedeutung, die man dem Staate in den verschiedenen Jahrhunderten zugemessen hat, war gleichzeitig ein Urteil über Wert und Sinn des Lebens. Zwei Strömungen treten vorwiegend in der Geschichte der Staatsideale hervor. Einmal die Partei, die den Staat als Vernunftstaat auffaßt, Plato und seine Schüler, und die Partei der Scholastik, für die der Lebenszweck im Staate von ganz untergeordneter Bedeutung ist, gegenüber den nach ihrer Meinung einzigartigen Aufgaben und Pflichten der christlichen Gemeinschaft.

Das platonische Staatsideal wuchs im eigentlichsten Sinne aus der Wirklichkeit seiner Zeit heraus. Nichts drängte Plato mehr dazu, Ziele des Gemeinschaftslebens aufzustellen, als die in dem griechischen Gemeinwesen herrschenden Mißstände, und der mehr und mehr zunehmende wirtschaftliche Egoismus der herrschenden Klassen. So ist der Zweck der platonischen Abhandlung über den Staat kein anderer, als der, das griechische Gesellschaftsleben von Grund aus zu reformieren und neu zu gestalten. Der Staat soll eine Darstellung der Idee der Gerechtigkeit sein. Und zwar läßt Plato den Sokrates des Dialoges sagen: „Wir gründen unseren Staat nicht in der Absicht, daß E i n e Klasse vor allem glücklich sei, sondern möglichst der ganze Staat.“ [1]) So hat der Staat die Aufgabe, die Gleichheit seiner Glieder im Sinne der Gerechtigkeit zu schützen. Keine Klasse ist dazu berechtigt, den Staat ihren selbstischen Zwecken dienstbar zu machen. Der Staat ist für alle da. Ohne Ausnahme muß jeder nicht nur seine moralische, sondern auch seine wirtschaftliche Existenz im Staate finden können. Es ist „die Gerechtigkeit leichter am Staat, als an der Seele des

---

[1]) IV 420 b c, cf. VII 519 e. Vergl. R. P ö h l m a n n, Gesch. des antiken Kommunismus und Sozialismus. I. S. 269.

Einzelnen zu erkennen, sagt Plato, denn der Staat ist ein Mensch im Großen"[1]. Und um den Menschen den wahren Aufgaben des Staates zuzuführen, muß er dazu erzogen werden. Das oberste Prinzip der Erziehung ist so Erziehung zur Gemeinschaft. Schon im frühen Alter des Menschen, hat der Staat alle Sorgfalt zu beobachten, damit der Einzelne seine Bestimmung vernunftgemäß in der menschlichen Gesellschaft findet. So wirkt die Staatsorganisation auf den Einzelnen ein, man möchte sagen, von den ersten Atemzügen des Kindes bis zum letzten des Greises. Platos „Vernunftstaat will eine Ordnung des Gesamtlebens des Volkes sein, welche das größtmögliche Glück der Gesamtheit verwirklicht und diesem Ziele das Streben des Individuums nach dem eigenen größten Glück grundsätzlich unterordnet"[2]. Der Staat ist das Mittel, die Sittlichkeit zu verwirklichen, er ist auf die sittliche Gemeinsamkeit seiner Glieder gegründet. Im Vernunftstaate darf es keine Sonderinteressen geben, das einzige Interesse ist das der Gesamtheit, das sittliche Interesse. So hat die Einheit des Staates ihre Wurzeln in der praktischen Vernunft.

Dem Vernunftstaat stellte Plato einen zweitbesten Staat in den „Gesetzen" zur Seite. Der Abstand der Wirklichkeit von seinem Ideale mochte ihn dazu bewogen haben, eine Übergangsform zu suchen. Während er im Staate die Grundgesetze der menschlichen Entwicklung dargelegt hat, wird in den „Gesetzen" an die bestehenden Zustände enger angeknüpft und gezeigt, wie sie fortzubilden sind. Wenn auch Plato einsah, daß in absehbarer Zeit der Vernunftstaat nicht zu verwirklichen ist, so vermochte dies doch nicht seine Gewißheit von der Möglichkeit dieser Verwirklichung zu erschüttern. Plato war weit davon entfernt, ein poetisches Traumbild zu schildern. Wie wohl kein zweiter Philosoph des Altertums verdient er den Namen eines politischen Reformators. Es waren ernste politische Ziele, die er verfolgte, und keine leeren

---

[1]) Vergl. W. Kinkel, Gesch. der Philosophie. II. S. 113.
[2]) Pöhlmann, Gesch. des Komm. u. Soz. I. S. 374.

Phantasmen. „Die platonische Republik, sagt Kant, ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre. Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn, (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe läßt,) durch neue Bemühung ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit als unnütz bei Seite zu setzen." [1])

Mochte sich auch Aristoteles in vielen Dingen von seinem großen Lehrmeister unterscheiden, so stimmte er doch darin mit Plato überein, daß der Mensch nur in der Gemeinschaft möglich ist. Von Natur besitzt der Mensch den Trieb zur Gemeinschaft, er ist ein „politisches Lebewesen" (ein ζῷον πολιτικόν). Seine wahre Bestimmung vollzieht der Mensch in der Gemeinschaft. So heißt es gleich beim Beginn der aristotelischen Politik, daß die Staatsgemeinschaft das höchste aller Güter zu verwirklichen habe. Auch er verlangt aus der Idee der Gerechtigkeit heraus eine Anteilnahme aller an der Regierung des Staates [2]). „Der Zweck des Staates ist nun nach Aristoteles nicht ausschließlich der Schutz oder der Nutzen, sondern auch die fortgehende Erziehung seiner Bürger: er ist das konkrete Mittel zur Verwirklichung des ethischen Ideals für möglichst viele Individuen zugleich. Sittlichkeit für den Einzelnen und die Gesamtheit gilt ihm überhaupt nicht für erreichbar ohne direkte Mitwirkung des Staats." [3]) Es gibt jedoch auch bei der aristotelischen Staatsauffassung Dinge, die der Kritik nicht standhalten. So z. B. kommt er zu einer für die Existenz des Staates notwendigen Ungleichheit seiner Glieder, was doch gerade nicht der Idee der Gerechtigkeit entspricht. Er tritt für das Be-

[1]) Kritik der reinen Vernunft. B. S. 372.
[2]) Vergl. Pohlmann, Gesch. d. K. I. S. 585.
[3]) H. Siebeck, Aristoteles. 3. Aufl. S. 117.

stehen des Sklavenstandes ein, billigt also damit die Trennung der Staatsglieder in Freie und Knechte. An diesem letzten Mangel leidet ja auch die platonische Republik; es wird in ihr nicht ausdrücklich die Abschaffung der Sklaverei gefordert.

Auch von dem Begründer der Stoa, Zeno, wird berichtet, daß ihm die Idee des Staates in der Gerechtigkeit zu wurzeln schien, so daß er dem Staate die Aufgabe zusprach, die Sittlichkeit zu verwirklichen. Ebenso entwarf Zeno das Ideal eines Weltstaates. Nach seiner Lehre lebt in allen Menschen nur ein und dieselbe Vernunft, und so kann es im Grunde nur ein Gesetz, ein Recht, einen Staat gegeben. Von besonderer Wichtigkeit war die Philosophie der Stoa für die Entwicklung des Naturrechts. Für sie bedeutet Natur, in dem gebrauchten Begriff „Naturrecht", nicht die physische Natur, sondern das der menschlichen Natur Gemäße, das Vernünftige, das Wahrhaftige, das Ewige. „Die Herrschaft des Naturrechts ist daher identisch mit der des ethischen Gesetzes, wie des Vernunftgesetzes, das eben kein anderes sein kann, als dasjenige, welches in der Natur der Dinge selbst liegt." [1]) Diese Gedanken haben nicht allein auf die Naturrechtslehre der Renaissance eingewirkt, sondern sie sind auch von großem Einfluß auf die römische Rechtswissenschaft gewesen.

Im Gegensatz zu diesem diesseitigen Staatsideal des Altertums steht dann dasjenige des Mittelalters, wie es vorbildlich in den Schriften des Augustin erörtert ist. Bei Augustin wird die Einheit des Sittlichen unmittelbar in göttlichen Gesetzen begründet. Das göttliche Gesetz ist die „wahre innere Gerechtigkeit, die nicht nach dem Gesetz der Gewohnheit richtet, sondern nach dem untrüglichen Gesetz des allmächtigen Gottes, nach welchem sich bilden sollen die Sitten der Länder und Zeiten, wie es deren Eigentümlichkeit angemessen ist und nicht nach Ort und Zeit sich wandelt" [2]). In der Idee des Gottesstaates

[1]) Pöhlmann a. a. O. S. 617.

[2]) Vergl. Augustin, Conf. III, 7.

gipfelt daher seine ganze Weltanschauung. Im Gottesstaat, wo der Wille Gottes Gesetz ist, herrscht Gerechtigkeit und Frieden [1]). Wo das positive Recht den Gesetzen des Gottesstaates widerspricht, da ist gar kein Recht. Bürger des Gottesstaates sind alle, die den Geboten Christi gemäß leben. In der zeitlichen Entwicklung ist der Gottesstaat mit dem irdischen vermischt. Dieser Staat beschränkt sich nicht nur auf ein bestimmtes Volk, sondern er zieht Menschen aus allen Nationen zu sich. Insofern ist der augustinische Staat kosmopolitisch, wie ja auch in der Tat das Bestreben der Päpste in späterer Zeit darauf ausging, ein christliches Weltreich zu gründen. Dabei kümmert sich dieser Staat nicht um Sitten und Einrichtungen, durch welche der irdische Frieden erhalten wird, sondern befolgt das, was in den Verschiedenheiten der Sitten usw. göttlichen Ursprungs ist [2]). Der irdische Staat ist nur ein Notbehelf. Die sozialphilosophischen Gedanken der griechischen Philosophie sind hier völlig verloren gegangen. Ausgeprägt und ausgebaut wird der Gottesstaat Augustins bei Thomas, der schließlich, worin ihm die orthodoxe Kirche zustimmte, zur Behauptung der Suprematie der Kirche gegenüber dem Staate gelangt. Die Kirche ist Stellvertreterin Gottes auf Erden.

In der Renaissance trat eine Neubelebung griechischen Geistes ein. In dem Studium der Alten vollzog sich die Erneuerung der gesamten Kultur. Vor allem waren es platonische Ideen, die diese Zeitepoche befruchteten. Die Renaissance ist die Rückkehr des Menschen zu sich selbst. Daher wird auch der Schwerpunkt des staatlichen Lebens wieder in das Irdische verlegt. Es ist hier vor allem zu erinnern an die Utopia des Thomas Morus und den Sonnenstaat des Campanella. Auf dem Gebiete des Rechts wird Hugo Grotius nicht allein zum Begründer des Völkerrechts, sondern er legt auch die Prinzipien des Naturrechts fest. Fortgeführt und vertieft wird dann der Gedanke des Naturrechts von Pufendorf.

[1]) Vergl. Civ. Dei IV, 5. II, 21. XIX, 11.
[2]) Vergl. Civ. Dei XIX, 17.

Ganz im Sinne Platos schreibt Thomas Morus seine Utopia zur Besserung der politischen Zustände seiner Zeit. Auf das eingehendste erörtert er in dem ersten Buche dieses Werkes die Ursachen des öffentlichen Elends, und daran anknüpfend stellt er dem allgemeinen Übelstande einen Staat der Gerechtigkeit und Gleichheit gegenüber. Seine Reformideen treffen nicht nur das äußere staatliche Leben, sondern sie suchen die gesamte Organisation des Staates durchgreifend umzugestalten. Das geistige Leben, sowie das Leben in Recht und Wirtschaft unterliegt der staatlichen Regelung. „Die Gleichheit aber, sagt Morus, ist in einem Staate, wo der Besitz Einzelrecht und unbeschränkt ist, unmöglich; denn jeder sucht sich dort, mit Hilfe verschiedener Vorwände und Rechte, so viel anzueignen, als er kann, und der Nationalreichtum fällt endlich, so groß er auch sein mag, in den Besitz weniger Individuen, die den Übrigen nur Mangel und Elend lassen.“ [1]) Von dieser sozialistischen Forderung der wirtschaftlichen Gleichheit kommt schließlich Morus zur Aufhebung des Privateigentums und zu einer durchgängigen Regelung der menschlichen Arbeit. „Der Zweck der sozialen Einrichtungen in Utopien geht dahin, zuerst dem öffentlichen und individuellen Verbrauche seine Bedürfnisse zu sichern, dann aber Jedem soviel wie möglich Zeit zu lassen, um sich der Knechtschaft des Leibes zu entledigen, seinen Geist frei auszubilden und seine intellektuellen Anlagen durch das Studium der Künste und Wissenschaften zu entwickeln.“ [2]) Von diesen Worten des Morus hat auch nicht ein einziges an Geltungswert verloren. Treffender und bündiger kann man in unsrer Zeit die Aufgaben des Sozialismus auch nicht bezeichnen. Die staatliche Organisation hat für Morus keine andere Aufgabe, als die sittliche Idee zu verwirklichen. In einem Punkte aber müssen wir Morus widersprechen; er billigt die Sklaverei. Wir sehen, auch in seinen Fehlern ist er seinem großen Lehrmeister gefolgt. In seiner strikten

---

[1]) Thomas Morus, Utopia. S. 50. Reclam.

[2]) Ebenda S. 71 f.

Stellungnahme gegen den Krieg mutet er uns wieder ganz modern an. Der Krieg scheint ihm „eine tierische Roheit, die der Mensch gleichwohl häufiger begehe, als irgend eine Gattung wilder Tiere“ [1]. Im selben Sinne hat sich auch Kant gegen den Krieg ausgesprochen.

Von Thomas Morus bis zu einem gewissen Grade beeinflußt, schreibt Campanella seinen „Sonnenstaat“, eine Darstellung eines sozialistischen Zukunftsstaates. Ohne Zweifel knüpft Campanella auch an Jambulus, den letzten uns bekannten griechischen Verfasser eines Staatsromans an. Jambulus gibt eine romanhafte Schilderung seines Sonnenstaates, in der trotz allem dichterischen Utopismus und aller grotesken Ausstaffierung, ein guter sozialistischer Kern enthalten ist [2]. Gegenüber Thomas Morus scheint Campanella in ein scholastisches Fahrwasser geraten zu sein: „Der Zweck des Gesetzes kann für Campanella kein anderer sein, als der Zweck der menschlichen Vereinigung überhaupt, die Erhaltung des Ganzen und des Einzelnen; Quelle des Gesetzes ist Gott und das ewige Gesetz seiner Weltregierung, und abgeleiteter Weise das dem Menschen eingepflanzte natürliche Gesetz.“ [3]) Es nimmt dann kein Wunder, daß die Religion als die herrschende Macht gedacht wird, und als oberster Richter in staatlichen wie in geistlichen Angelegenheiten der Papst herrschen soll. Trotz alledem ist der Sonnenstaat durchaus sozialistischer Natur. Campanella vertritt die Gleichheit und die Arbeit aller, eine Forderung, die schon Jambulus in seinem Sonnenstaate aufstellte. Dieser letztere vertritt in seinem Idealstaat den Grundsatz: Gleiche Arbeitspflicht für alle, gleiche Beteiligung eines jeden an jeder Art von Arbeit [2]. Die Arbeit darf die Zeit von vier Stunden am Tage nicht übersteigen. Wir sehen, daß zwischen geistiger und körperlicher Arbeit ein gewisses Gleichgewicht hergestellt werden soll, eine Forderung, die in unserer Zeit immer wieder aus-

[1]) Ebenda S. 119.

[2]) Vergl. Pöhlmann, Gesch. d. K. u. S. S. 71—93.

[3]) C. Sigwart, Thomas Campanella u. seine politischen Ideen. Preuß. Jahrbucher. Bd. XVIII. S. 532. Berlin 1866.

gesprochen und gestellt wird. Das Grundprinzip der ganzen Gesellschaftsordnung ist für Campanella absolute Gemeinschaft. Daher ist „der wahre Staat nur möglich, wenn der Egoismus im Prinzip unmöglich gemacht und vollkommen vernichtet ist“ [1]. So ist die Aufhebung des Privateigentums eine Folgerung aus diesem Grundprinzip. Aber auch die Familie muß sich der Gemeinschaft unterordnen, ja er will sie im Interesse der Gemeinschaft aufgehoben wissen. Die Erhaltung und Fortpflanzung der Gattung ist nach seiner Ansicht eine Angelegenheit des Staates.

Von weittragendster Bedeutung für die Entwicklung des Staatsbegriffs ist die Gründung des Rechts auf das Naturrecht, auf das Vernunftrecht. Darin liegt die Bedeutung von Hugo Grotius und Pufendorf, daß sie das Recht auf die Vernunft gründeten. Wir wiesen bei der Stoa schon darauf hin, wie der Begriff der Natur sich mit dem Begriff der Vernunft identifizierte. In diesem Sinne finden wir auch bei Grotius und Pufendorf das Naturrecht als Vernunftrecht gedacht. Der Einfluß der stoischen Philosophie ist bei Hugo Grotius unverkennbar. Die Quelle des Rechts ist für ihn die Gemeinschaft. So sagt er: „Diese von uns hier nur noch roh bezeichnete, der menschlichen Vernunft entsprechende Sorge für die Gemeinschaft ist die Quelle des eigentlich so benannten Rechtes.“ [2] Daher ist „ungerecht das, was dem Begriff einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen widerstreitet“ [3]. Es scheinen also die Aufgaben der Gemeinschaft identisch zu sein mit denjenigen des Rechts; das eine steht sicherlich fest, daß beide sich nicht widersprechen dürfen. So ist, „was diesen Geboten (sittlichen) widerstreitet, auch gegen das Recht der Natur, nämlich der menschlichen“ [4]. „Das natürliche Recht ist“ somit „ein Gebot der Vernunft.“ [5] Pufendorf,

---

[1]) Ebenda S. 540.

[2]) Hugo Grotius, Drei Bücher über das Recht des Krieges u. des Friedens. Philos. Biblioth. Dürr. Bd. 31. I. S. 25.

[3]) Ebenda S. 69.

[4]) Ebenda S. 29.

[5]) Ebenda S. 73.

der die in Heidelberg für die Erklärung des Grotius besonders errichtete Professur als erster erhielt, baute die Naturrechtslehre aus. In seinem ganzen Verfahren der Rechtsbegründung wandelt er bewußt in den Spuren Platons.

In Kant ist dann im eigentlichsten Sinne der Geist Platons wieder lebendig geworden; denn auch für ihn besteht die Aufgabe des Staates darin, die Gerechtigkeit zu verwirklichen. Die Idee der Menschheit ist das oberste Ziel der praktischen Vernunft, ist das Ziel, das durch Recht und Ethik im Staate erreicht werden soll. Von höchster Wichtigkeit ist dabei, wie Kant die Idee des Staates dem zufällig wirklichen Staat gegenüberstellt, entsprechend der Gegenüberstellung des sittlichen Seins als eines Seinsollenden und dem zufälligen Dasein der Natur. „Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze a priori notwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staates überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Innern) zur Richtschnur (norma) dient."[1] Hier wird also in der Tat der Staat zu einem sittlichen Leitbegriff zur Entfaltung des moralischen Bewußtseins, so daß Kant den Fehler, den er mit der Unterscheidung der moralischen und legalen Handlung begangen hat, wieder gut macht. Dem Gesetz der praktischen Vernunft haben sich alle Besonderheiten unterzuordnen. Was dem Sittengesetz nicht gemäß ist, alles, was nicht die Tendenz in sich birgt, dasselbe zu realisieren, hat keine Existenzberechtigung.

Auch für Fichte liegt die wahre Bestimmung des Einzelnen in der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch

[1]) Kants sämtl. Werke (Hartenstein). Bd. VII. S. 131.

und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt.“ [1]) Fichte war es, der am energischsten darauf hinwies, daß nur durch die Gesellschaft und nur in dieser der Einzelne das zu erreichen vermag, was er dem Sittengesetz gemäß erreichen soll. Während aber bei Kant die Idee des Staates die Idee der Gerechtigkeit darstellt, hat für Fichte der Staat eine andere Aufgabe. Er kennt den Staat nur als Notstaat, der zwar augenblicklich, solange die Menschen noch unvollkommen sind, notwendig ist, der aber, sobald die menschliche Gesellschaft so vollkommen ist, daß sie keiner Zwangseinrichtung mehr bedarf, überflüssig ist. „Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen; sondern er ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen.“ [2]) Die Bestimmung des Menschen liegt nicht im Staate, sondern in der Gesellschaft. Aber die Gesellschaft ist keine Rechtsorganisation und soll es nicht sein. Das Recht hat mit sittlichen Fragen nichts zu tun. Der Staat andrerseits hat keine Sittlichkeit zu verwirklichen; er ist lediglich ein Gebilde des Rechts. Infolge der Ansicht, unter der Begründung der Rechtslehre sei die Begründung des positiven Rechts zu verstehen, kommt Fichte zu jener Trennung von Recht und Sittlichkeit. Das Recht hat „mit dem Sittengesetz nichts zu tun, ist ohne dasselbe deduziert, und schon darin liegt, da nicht mehr als eine Deduktion desselben Begriffs möglich ist, der faktische Beweis daß er (der Staat) nicht aus dem Sittengesetz zu deduzieren sei. Auch sind Versuche einer solchen Deduktion gänzlich mißlungen. Der Begriff der Pflicht, der aus jenen Gesetzen hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen entgegengesetzt.“ [3]) Es wird mit Recht dagegen bemerkt, „daß

---

[1]) Fichte, Bestimmung des Gelehrten. S. 20. Reclam.

[2]) Ebenda S. 20.

[3]) Fichte, Grundl. d. Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena u. Leipzig 1796. S. 51.

Fichte an das positive Recht denkt, von dem man in der Tat zuweilen sagen kann, daß es dem Sittengesetz zuwiderlaufe. Das Recht kann mit der Pflicht nur kollidieren, wenn es mangelhaft ist, — aber nicht notwendig seiner Natur nach. Fichte hätte sich fragen sollen, nach welcher Norm das mangelhafte Recht zu reformieren sei"[1]. So aber sieht Fichte im Staate nur das geschriebene Gesetz. Dasselbe ist natürlich nicht dem Sittengesetz konform. Es handelt sich ja auch nicht darum, den daseienden Staat zu rechtfertigen, sondern die Aufgabe und das Ziel dieses letzteren zu bestimmen. Das Ziel des Staates hat für Fichte einen nur ganz endlichen Wert. Der Staat ist, wie wie wir schon sahen, nur ein „Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft." Der Staat wird der Gesellschaft untergeordnet. Nun aber sagt Fichte: „Sie sehen, wie wichtig es ist, die Gesellschaft überhaupt nicht mit der besonderen empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln."[2] Er stellt also der empirischen Gesellschaft, dem Staate, die Idee einer Gesellschaft entgegen. Wieviel fehlt hier noch zur Idee des Staates? Wäre das Recht nicht von der Ethik getrennt worden, so hätte die Idee des Staates als das Ziel der empirischen Gesellschaft bezeichnet werden müssen, als welches nun die Idee der Gesellschaft bezeichnet worden ist. Von wem anders kann die menschliche Gesellschaft ihr Gesetz erhalten als von der praktischen Vernunft, die im Staate objektive Gestalt annimmt?

Nun aber ist auch in den Fichteschen Erörterungen der Gedanke zu finden, daß der Staat die Sittlichkeit zu verwirklichen habe. So sagt er einmal z. B.: „Der Staat allein ist's, der eine unbestimmte Menge Menschen zu einem geschlossenen Ganzen, zu einer Allheit vereinigt."[3] Noch deutlicher drückt er sich an folgender Stelle in seinen „Reden an die deutsche Nation" aus: Der Staat ist „als

[1] G. Falter, Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig 1911. S. 100.

[2] Fichte, Best. d. Gelehrt. S. 20.

[3] Fichte, Der geschlossene Handelsstaat. Reclam. S. 17.

bloßes Regiment des im gewöhnlichen friedlichen Gange fortschreitenden menschlichen Lebens, nichts erstes und für sich selbst Seiendes, sondern daß er bloß das Mittel ist für den höheren Zweck der ewig gleichmäßig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation"[1]). In der Tat würde dieser Ausspruch für sich genommen unser Urteil über das Fichtesche Staatsideal ändern. Erwägt man aber, bei welcher Gelegenheit dieser Gedanke ausgesprochen ist und verfolgt man die weiteren Erörterungen, so befestigt sich nur noch der Gedanke, daß Fichte den Staat nicht als Zweck, sondern nur als ein untergeordnetes Mittel zur Erreichung des sittlichen Ideals dachte. Und zwar kommt hier noch ein neuer Fehler hinzu; er stellt die natürliche Eigenart der menschlichen Gesellschaft, wie die des Volkes und des Vaterlandes, über den Staat. „Volk, Vaterland in dieser Bedeutung, als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit, und als dasjenige, was hienieden ewig sein kann, liegt weit hinaus über den Staat, im gewöhnlichen Sinne des Wortes."[2]) Hier wird also dem Staate wieder der sittliche Charakter abgesprochen. Das Ziel des Sittlichen ist für Fichte identisch mit dem Ziele des wahren Volkes und Vaterlandes. Volk und Vaterland garantieren das Sittliche. Dabei bleibt es aber nicht. Fichte denkt den Fehler folgerichtig aus. Es muß ein wahres, ursprüngliches Volk geben. Human sein heißt so für Fichte deutsch sein. An einer Stelle in seinen „Reden" spricht er von einer besonderen Art Menschen, die ein ewiges Fortschreiten, Freiheit und Liebe wollen, und fährt dann fort: „alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche"[3]). So endet Fichte in einem für die Staatsauffassung sehr gefährlichen Naturalismus. So sehr wir Fichte in seiner Auffassung des Menschen als eines notwendigen Gliedes der menschlichen Gesell-

---

[1]) Reden a. d. d. N. Reclam. S. 139 f.

[2]) Ebenda S. 131.

[3]) Ebenda S. 121.

schaft beistimmen, so müssen wir doch ebensosehr dagegen Verwahrung einlegen, daß wahres Menschentum einzig und allein mit Deutschtum identisch sei. Wie jeder Mensch in der menschlichen Gesellschaft, so ist jedes Volk dazu berufen, die sittliche Idee zu verwirklichen. Es gibt kein Volk, das dem anderen so überlegen wäre, daß es wahre Sittlichkeit nur für sich in Anspruch nehmen dürfte. Es müßte dann die sittliche Idee verwirklicht haben, was aber unmöglich ist. Dieser Irrtum Fichtes läßt aus der Tendenz der Schrift erklären, welche die gebeugte Nation aufrichten wollte, und sodann daraus, daß hier der Begriff des Deutschen an Stelle des Ideals tritt.

Nur insofern sie an ihrem Teil beitragen, die Idee des Staates zu verwirklichen, haben die Besonderheiten wie Familie, Volk, Vaterland ihre sittliche Berechtigung. Wie der Mensch außerhalb des Staates, außerhalb einer menschlichen Gemeinschaft nicht denkbar ist, so ist auch der Staat ohne die Aufgaben des Sittlichen undenkbar. „Alles darf dem Besten des Staates zum Opfer gebracht werden", sagt Schiller in seiner Abhandlung über die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon, „nur dasjenige nicht, dem der Staat selbst nur als ein Mittel dient. Der Staat selbst ist niemals Zweck, er ist nur wichtig als eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser Zweck der Menschheit ist kein anderer als Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung. Hindert eine Staatsverfassung, daß alle Kräfte, die im Menschen liegen, sich entwickeln, hindert sie die Fortschreitung des Geistes, so ist sie verwerflich und schädlich, sie mag übrigens noch so durchdacht und in ihrer Art noch so vollkommen sein. Ihre Dauerhaftigkeit selbst gereicht ihr alsdann vielmehr zum Vorwurf als zum Ruhme – sie ist dann nur ein verlängertes Übel; je länger sie Bestand hat, um so schädlicher ist sie." [1]) So bleibt auch für Schiller, um mit seinen eigenen Worten

[1]) Schillers Werke (Bibliographisches Institut). Bd. XIV. S. 446.

zu reden, bestehen, „daß die Fortschreitung des Geistes das Ziel des Staates sein soll“[1]).

W. v. Humboldt vertritt in einer Schrift seiner Jugend eine in vielen Punkten derjenigen Fichtes ähnliche Staatsauffassung. Auch bei ihm scheint in dieser Schrift der Staat nur ein Mittel des nun einmal für das menschliche Leben nötigen Zwanges zu sein. Wahre Sittlichkeit offenbart sich für ihn in der Einzelpersönlichkeit. Humboldt betont in seiner Untersuchung über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates direkt die Rechte der sittlichen Persönlichkeit gegenüber dem Staat. Der Staat hat nur dafür zu sorgen, daß der Einzelne in seiner sittlichen Entfaltung nicht gestört wird. „Die Staatsvereinigung ist nur ein untergeordnetes Mittel, welchem der wahre Zweck des Menschen nicht aufgeopfert werden darf.“[2]) Humboldt sah im Staate vor allem ein Mittel für Zucht und Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Diesem rein äußerlichen Gebahren des Staates darf das Sittliche nicht untergeordnet werden. Dem Einzelnen muß seine sittliche Freiheit gesichert bleiben. Das aber wird nur dann möglich sein, wenn die Willkür des Staates in die notwendigen Grenzen eingeschränkt ist. So war es die Aufgabe dieser Humboldt'schen Erörterung, „die Möglichkeit einer Staatseinrichtung, welche diesem Endzweck (dem sittlichen der Menschen) so wenig als möglich Schranken setzt, darzutun.“[3]) Es besteht also nur ein ganz äußerer Zusammenhang des Staates mit den sittlichen Interessen seiner Glieder. Der Staat hat sich möglichst einzuschränken, damit der freien Entwicklung der Persönlichkeit kein Abbruch geschieht. Anderwärts freilich hat Humboldt diesen Standpunkt völlig verlassen. In seinem Entwurf zur preußischen Verfassung kommt er von der Auffassung der Isoliertheit der sittlichen Persönlichkeit gegenüber von Staat und Gesellschaft ab. Er erkennt den Zusammenhang

---

[1]) Ebenda S. 449.

[2]) Humboldt, Grenzen der Wirksamkeit des Staates. Reclam. S. 119.

[3]) Ebenda S. 120.

des Moralischen und des Politischen an; der Gemeinsinn ist nun für ihn die Voraussetzung einer gesunden Verfassung [1]).

Wir haben schon das Vorhaben abgewiesen, den Staat auf die relativen Gemeinschaften zu gründen. Eine Vereinigung Aller zu einer einheitlichen Organisation, die auf die Gesetze der praktischen Vernunft gegründet sein soll, kann nur dann diesen Gesetzen gemäß bestehen, wenn das selbstische Verlangen der nationalen Gruppen, zu Gunsten des Zusammenschlusses zu einem gemeinsamen Ziel, in den Hintergrund tritt. Wir müssen dazu immer wieder hervorheben, daß keiner Gruppe die Nationalität geraubt werden darf. Im Gegenteil, wir betonen das Recht auf Nationalität, das jeder Volksgruppe gerechterweise zukommt. Wir suchen nur Verwahrung dagegen einzulegen, daß ob der Nationalität oder gar der Religiosität die Aufgabe des Staates verloren geht. Nicht mehr kann der Rechtscharakter eines Staates verletzt werden, als wenn ein Volksstamm in ihm unterdrückt wird. „Wie jeder Staatsbürger", sagt Schücking in seiner Abhandlung über das Nationalitätenproblem, „ein angeborenes Menschenrecht gegenüber dem Staate besitzt, seinem Glauben nachleben zu dürfen, in Vereinen und Versammlungen auf die politische Gestaltung des Staates einzuwirken, in Wort, Schrift und Druck seine Meinung frei zu äußern, so muß er auch beanspruchen können, seine Nationalität pflegen und betätigen zu dürfen, allein oder im Verkehr mit andern . . . . . . denn jeder hat ein angeborenes Menschenrecht auf seine Nationalität, schon weil sie auf der Überzeugung des Herzens beruht." [2]) Wie aber muß der Staat organisiert sein, damit sich die einzelnen Nationalitäten trotz ihrer natürlichen Gegensätze zu einem Ganzen vereinigen können? Es kann nun keinem Zweifel mehr unterliegen, daß sich die Organisation des Staates auf das, was allen Menschen gemeinsam ist, auf die prak-

[1]) Vergl. Falter, Staatsideale. S. 79.

[2]) Schücking, Das Nationalitätenproblem. Dresden 1908. S. 30.

tische Vernunft gründen muß. So ist der wahre Staat, der Vernunftstaat, der Rechtsstaat. Er vereinigt alle Besonderheiten durch die Gemeinsamkeit der höchsten Lebensaufgaben.

Die Methode des Rechtsstaates liegt im Genossenschaftsprinzip. Die Genossenschaft ist ein Verband Mehrerer zwecks Regelung und Erfüllung einer gesamtheitlichen Aufgabe. Ein Interesse des Einzelnen besteht nur insofern, als es im Interesse der Gesamtheit enthalten ist. Mit dem individualistischen Prinzip des Einzelnen, als eines unumschränkt Gebietenden, ist bei der Genossenschaft gebrochen und ein sozialistisches Prinzip an seine Stelle getreten. Die Gesamtheit regelt die Geschäfte und faßt die Beschlüsse. Sie bringt den Allgemeinwillen der Genossenschaft zum Ausdruck. Die Genossenschaft ist eine Organisation, die eine Mehrheit von Mitgliedern zu einer Einheit zusammenschließt. Aus diesen Gründen vermag die Genossenschaft als Vorbild, als Methode zu dienen. Es wird durch die juristische Person der Genossenschaft die moralische Person des Staates zur Verwirklichung gebracht. So ist die juristische Person gerade die echte Grundlage für die moralische Person. Der Staat nun, indem er sich der Methodik der Genossenschaft bedient, wird so zum rechtmäßigen Mittel für die Erzeugung der moralischen Person.

Schon Rousseau macht in seiner Abhandlung über den Gesellschaftsvertrag auf die Bedeutung des Staates als einer moralischen Person aufmerksam. Für ihn liegt das Ziel der menschlichen Gesellschaft in einer zu gründenden sittlichen Genossenschaft. Zwar hat er keineswegs den Staat an der Allgemeinheit der juristischen Person orientiert, ja er scheint im Gegenteil den Staat als eine Summierung seiner Glieder aufzufassen. Sicherlich liegt hier keine klare, völlig einwandfreie Gedankenführung vor. Immerhin muß hervorgehoben werden, daß er der volonté de tous die volonté générale entgegensetzte. Der Allgemeinwille ist der Wille der moralischen Person des Staates. „Die erste und wichtigste Folgerung aus den

bis jetzt aufgestellten Prinzipien, sagt Rousseau, ist die, daß nur der allgemeine Wille die Kräfte des Staates nach dem Zwecke seiner Einsetzung, welches die gemeinschaftliche Wohlfahrt ist, in Bewegung setzen kann." [1]) Und zwar besteht die Allgemeinheit des Willens in der Berücksichtigung aller Willen, „jede förmliche Ausschließung vernichtet die Allgemeinheit" [2]). Hierin stimmt Rousseau mit Kant überein. „Die gesetzgebende Gewalt, sagt Kant, kann nur dem vereinten Willen des Volkes zukommen." [3])

Wie die Genossenschaft zwecks Ermöglichung des genossenschaftlichen Willens die Gleichheit ihrer Glieder in bezug auf Abstimmung und Beschlußfassung fordert, so muß auch der Staat diese Forderung der Gleichberechtigung seiner Glieder, als sein Wesen begründend, anerkennen. Hier liegt der Unterschied zwischen dem despotischen Staat und dem Vernunftstaat. Der Despotismus wird niemals die Gleichheit aller in bezug auf die Anteilnahme an den politischen Geschäften aussprechen, er wird stets zu verhindern suchen, daß der Allgemeinwille seiner Glieder eine entscheidende Einwirkung auf die Staatsgeschäfte erhält. Seine Losung heißt: Macht geht vor Recht. Anders dagegen der Vernunftstaat. Der Vernunftstaat respektiert das sittliche Gesetz. Der Wille der Allgemeinheit ist der Wille des Staates, der sich in den Gesetzen offenbart. Während der despotische Staat auf Stillstand und Beharrung drängt, fordert der Vernunftstaat dagegen eine stetige Entwicklung. Sittliche Freiheit des Menschen ist das innerste Interesse des wahrhaften Staates, und diese gewinnt der Einzelne ausschließlich nur in der vollen Anteilnahme an der politischen Arbeit seiner Zeit, in dem lebhaften Streben, die menschliche Gemeinschaft größer und freier zu machen, sie über die Grenzen ihrer daseienden Wirklichkeit unaufhaltsam zu erweitern, also den tätigen Geist in ihr durch zielbewußte Arbeit zur lebhaften Entfaltung zu bringen.

[1]) Rousseaus ausgew. Werke. Cotta. Bd. VI. S. 26.
[2]) Ebenda S. 27 Anmerkung.
[3]) Werke. Bd. VII. S. 131.

Rousseau gründete seinen Staat auf einen ursprünglichen Vertrag. Der Vertragsgedanke hat sich unmittelbar aus dem Naturrecht entwickelt. Er findet daher auch seine eifrigsten Gegner unter den Rechtsgelehrten, die das Vernunftrecht als Quelle des Rechts bestreiten. Vor allem ist es die historische Rechtsschule, unter der Führung Savignys[1]), die glaubt, den Vertrag mit der individuellen Willkür identifizieren zu dürfen[2]). Daß der Staat auf dem Vertrag beruhen soll, hat mit der Willkür nichts zu tun. So wenig die sittliche Freiheit auf Willkür beruht, ebensowenig der Vertrag. Mag Rousseaus Forderung „zurück zur Natur" in vielen Köpfen den Gedanken erweckt haben, er wolle auf einen früheren Zustand der menschlichen Gesellschaft zurückkehren, so hat er es doch nicht daran fehlen lassen, seine Forderung unzweideutig zu formulieren. „Zurück zur Natur" bedeutet für ihn: zurück zum naturgemäßen, zum vernünftigen Leben. Der Begriff der Natur ist identisch mit dem Begriff der sittlichen Vernunft, wie wir das schon bei der Stoa und nachher bei den Naturrechtslehrern beobachten konnten. Es handelt sich für Rousseau nicht um das, was war, sondern um das, was sein soll. So sagt er: „Man soll eine Art von Vereinigung finden, welche mit ihrer gesamten gemeinschaftlichen Kraft die Person und das Vermögen eines jeden der Verbündeten beschütze, und in welcher jeder, der sich dem Ganzen anschließt, dessen ungeachtet nur sich selbst gehorche und ebenso freibleibe, als er vorher war. Dieses ist die Hauptaufgabe, und der Gesellschaftsvertrag löst sie."[3]) Eine solche Vereinigung gilt es zu gründen. Vielleicht wäre dieser Punkt noch kräftiger als es bei Rousseau geschieht, hervorzuheben, um jeglichen Verdacht der Willkür abzuweisen. Der Vertrag ist daher keine Forderung, die sich in endlicher Zeit realisieren

---

1) F. C. v. Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung u. Rechtswissenschaft. S. 107—108.

2) Vergl. auch Wundt, Ethik. I. S. 211. II. S. 348. 3. Aufl. Stuttgart 1903.

3) Rousseau. Werke. Bd. VI. S. 18.

läßt, sondern eine Aufgabe. Der Vertrag ist Idee. In diesem Sinne faßte ihn Kant auf. „Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staate konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volkes als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen, der Mensch im Staate habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt." [1]) Der Vertrag vollzieht sich nicht in einem einmaligen zeitlichen Akt, sondern in dem stetigen Fortschritt der menschlichen Vernunft. Daß der Staat auf den ursprünglichen Vertrag gegründet ist, kann daher nichts anderes heißen, als: der Staat ist zur Durchführung und Verwirklichung des Vertrags erdacht. „Der Geist jenes ursprünglichen Vertrags enthält die Verbindlichkeit konstituierender Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen, und sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der reinen Republik ihrer Wirkung nach zusammenstimme." [2]) Aus dieser kantischen Darlegung ist es auf das deutlichste zu erkennen, daß der Vertrag mit einem Akt der Willkür durchaus nichts zu tun hat. Der Vertrag ist überdies Grundlage des gesamten Rechts [3]), was um so mehr einleuchten wird, wenn man bedenkt, daß das Recht ja den auf den Vertrag gegründeten Staat in Gesetzen fassen,

[1]) Kant's Werke. Bd. VII. S. 133 f.

[2]) Ebenda S. 158.

[3]) Windscheid-Kipp, Lehrbuch des Pandektenrechts. 9. Aufl. Frankfurt 1906. I. S. 315.

also mehr und mehr verwirklichen soll. Es muß so dem Recht der Geist des ursprünglichen Vertrags innewohnen.

Der Staat muß immer als die Aufgabe zur Sittlichkeit gedacht werden. Diesen Charakter des Staates hat Hegel völlig verkannt. Der Staat ist bei ihm nicht, wie bei Kant, Erzeugnis der sittlichen Vernunft, sondern die Offenbarung einer allzeit wirklichen Idee [1]). Wir sind also Werkzeuge des an und für sich seienden göttlichen Willens, nicht gleichberechtigte Glieder, sondern willenlose Geschöpfe des Staatsorganismus. Damit spricht Hegel „die Absolutheit des Staates" aus. Wenn im Staat schon die Vollendung aller Gemeinschaftsbestrebungen erreicht ist, so kann die Forderung der Menschenrechte für ihn keine Geltung mehr besitzen. Ja, während wir oben darlegten, daß der Staat die Aufgabe besitze, die Ungleichheit der Menschen zu überwinden und den ursprünglichen Vertrag zur Verwirklichung zu bringen, hat für Hegel der Staat gerade die entgegengesetzte Wirkung. „Mit dem Staat tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten . . . . usw. ein. Das konsequente Prinzip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen." [2]) So hat folgerichtig Hegel auch nichts für den ursprünglichen Vertrag des Staates übrig. „Ebensowenig liegt die Natur des Staates, sagt er, im Vertragsverhältnisse, ob der Staat als ein Vertrag aller mit allen oder als ein Vertrag dieser aller mit dem Fürsten und der Regierung genommen werde." [3]) Hegel's Abhandlung über den Staat scheint nur eine Rechtfertigung des daseienden Staates zu sein. Er verendlicht damit aber das sittliche Ideal im Staate. Der zufällig wirkliche Staat ist keine Offenbarung der Idee, sondern er ist eine Stufe auf dem Wege zur Idee. Nur im Staate, als einer entwicklungsfähigen Organisation, ist ein stetiger Fortschritt des Menschengeschlechts möglich.

---

[1]) Hegel. Werke. Vollst. Ausgabe. Berlin bei Dunker u. Humblot. Bd. VIII. S. 312.

[2]) Ebenda. Bd. VII. S. 405.

[3]) Bd. VIII. S. 116.

An der Geschichte des Staatsbegriffs sahen wir, wie dessen Fortbildung in enger Anlehnung an die sittlichen Fragen des menschlichen Lebens erfolgte. Alle Anhänger eines sittlichen d. h. auf die Vernunft gegründeten Staatsideals, sind sich darüber einig, daß der wahrhafte Staat nur aus dem Streben nach Recht und Sittlichkeit hervorzugehen vermag. Das sittliche Selbstbewußtsein des Einzelnen, das Recht und Sittlichkeit in Handlungen zu verwirklichen sucht, und gerade in diesem Streben sich entfaltet, gipfelt so natürlicherweise im Selbstbewußtsein des Staates, d. h. es arbeitet mit an der Schöpfung des Rechtsstaates, an der Fortbildung des daseienden Staates zum Ideal des Staates. Soll daher der Staat, dem Gesetze der praktischen Vernunft gemäß eine Organisation der gesamten Menschheit sein, so muß der Staatswille aus der Gesamtheit der Willen seiner Glieder hervorgehen.

Sicherheit und Festigkeit findet ein Staatsorganismus einzig und allein in Recht und Humanität. Nur im Streben diese seine wahrhaften Grundlagen zu befestigen, sichert der Staat seinen dauernden Bestand. Indem Fichte sein Volk zur sittlichen Selbstbesinnung aufforderte, indem er den Gedanken der Humanität in das Volk hineintrug, wußte er das deutsche Volk innerlichst zu stärken und widerstandskräftig zu machen, und so den Grundstein für ein einiges deutsches Reich zu legen. Macht und Gewalt sind Ausgeburten des Individualismus und Egoismus, sie sind Todfeinde jeglicher gerechten Staatsordnung. Der Machtstaat wird stets die freie Entwicklung der Einzelpersönlichkeit zu hemmen suchen und die Rechtsordnung seinen Zwecken dienstbar machen. Der Vernunftstaat aber wird alles das billigen und fördern, was der Vernunft, was der menschlichen Natur gemäß ist. Zu keinem anderen Zwecke ist die Verfassung und sind die Gesetze erdacht, als um eben dem Vernünftigen, der gerechten, der sittlichen Ordnung zum Siege zu verhelfen. So nur vermag der Mensch sein sittliches Streben auf den Staat und auf die menschliche Gemeinschaft zu richten. Der Staat wird für den Einzelnen der Zielbegriff

seines Handelns. „Der Staat stellt das Selbstbewußtsein des Menschen dar. Unter der Leitung des Staatsbegriffs der juristischen Person lerne ich es verstehen und ausüben, daß ich nicht in meiner natürlichen Individualität das Selbstbewußtsein des Willens produzieren kann; und auch nicht darin, daß ich mich in Liebe und Enthusiasmus zu den Stufen relativer Gemeinschaft zu erweitern trachte; sondern dadurch allein, daß ich in derjenigen Bestimmtheit und Exaktheit, welche das Recht allein ermöglicht, und gemäß derjenigen Allheit, welche der Staat allein als Einheit vollzieht, alles Selbstischen mich begebe, und mein Ich nur in der Korrelation von Ich und Du denken und wollen lerne.“ [1]).

In den Gesetzen des Staates objektiviert sich der Staatswille, der Gesamtwille. In diesen Gesetzen vollzieht sich der Fortschritt und die Fortbildung des daseienden Staates. Vor allem handelt es sich um das Recht, das in den Gesetzen zu einer vollkommeneren Form entfaltet werden soll. Darüber kann nun kein Zweifel mehr bestehen, daß das Recht seine einzigartige Bedeutung nur in Beziehung zum Staat haben kann. Staatliche Organisation und rechtliche Regelung müssen zwei sich ergänzende Begriffe sein. Die eine ist nicht ohne die andere möglich. Wir sahen ja gerade den Rechtsstaat aus der engen Verbindung von Recht und Sittlichkeit entstehen. Unsere nächste Aufgabe wird es nun sein darzulegen, wie sich das Recht, indem es die Aufgabe des Staates zu erfüllen strebt, zu gestalten hat.

Wirtschaft und Recht.

Die Geschichte zeigt, wie die meisten Staatstheoretiker das Problem der Regelung der Wirtschaft in ihr Staatsideal mit einschließen und behandeln. Plato in seinen Gesetzen, Jambulus in seinem Sonnenstaat, Thomas Morus in seiner Utopia, Campanella, sie alle reden von einer

[1]) Cohen, Ethik. S. 250.

sozialen Regelung der Wirtschaft. Wir sahen, wie für Thomas Morus „der Zweck der sozialen Einrichtungen“ geradezu darin besteht, „dem individuellen Verbrauche seine Bedürfnisse zu sichern“, um ihn so „der Knechtschaft des Leibes zu entledigen“, damit er „seinen Geist frei auszubilden und seine intellektuellen Anlagen durch das Studium der Künste und Wissenschaften zu entwickeln“ [1]) vermag. Plato's soziale Regelung erstreckt sich sogar bis auf den Verkehr der Geschlechter. Bei allen diesen Darlegungen folgen die Prinzipien für eine soziale Regelung der Wirtschaft rein aus der sittlichen Natur des Staates. Sobald jedoch der Geist des römischen Rechts mehr und mehr in die Welt der Wissenschaft eindrang, übernahm das Recht die Lösung der ihm zustehenden Aufgaben. Die Wirtschaft wird zu dem eigentlichen Problem des Rechts. Was allen Diskussionen über die Begriffe Staat und Wirtschaft fehlte, war gerade der Begriff des Rechts. In der Zeit der Renaissance sehen wir die Verbindung von Recht und Vernunft immer enger werden, und sich so die Grundlage bilden, auf dem der moderne Staatsbegriff erwachsen ist.

Hugo Grotius gesteht von seiner Rechtsforschsung, daß er diese nach Art der Mathematik, also frei von aller erfahrungsmäßigen Anschauung verfolgt habe, und daß er „bei der Behandlung des Rechts von jedem einzelnen tatsächlichen Fall die Aufmerksamkeit abgehalten habe“ [2]). Obwohl Grotius in seinen „drei Büchern über das Recht des Krieges und des Friedens“ die Eigentumsordnung behandelt, scheint ihm die Wirtschaft als eine durch das Recht in Beziehung auf die Gemeinschaft zu lösende Aufgabe noch nicht zu bestehen. Zwar sind ohne Zweifel bei ihm Anfänge für die Eigenart des Problems der Wirtschaft vorhanden. So, wenn er z. B. sagt, daß „die Sorge für die Gemeinschaft die Quelle des eigentlich so benannten Rechtes sei“ [3]). In vielen Dingen jedoch

[1]) Thomas Morus, Utopia. S. 71 f.

[2]) Grotius, Drei Bücher über das Recht. I. S. 65.

[3]) Ebenda S. 25.

ist Grotius noch ganz in scholastischem Dogmatismus befangen. Er glaubt an eine durch den lieben Gott vorgenommene Aufteilung der Erde bei der Erschaffung der Welt und nach der Sintflut. Auch wenn er von der ursprünglichen Erwerbung spricht, ist er ganz in naiver Anschauung befangen. So sagt er: „Als besonderes Recht wird etwas unser, entweder durch ursprüngliche Erwerbung oder durch Abgeleitete. Die erste konnte im Anfange bei dem Zusammenkommen des menschlichen Geschlechts auch durch Teilung geschehen, jetzt nur noch durch Erwerbung.“ [1]) Der Begriff der ursprünglichen Erwerbung bedeutet hier nichts anderes als ein zufälliges, willkürliches Geschehen.

Von Hugo Grotius nimmt Leibniz in seiner Rechtslehre seinen Ausgang. Zwar sind bei ihm jene dogmatischen Anschauungen des Grotius überwunden, auch findet das Recht eine weit engere Orientierung an der menschlichen Gemeinschaft. „Über den besonderen Naturformen des sozialen Lebens steht für Leibniz, wie für Grotius, der ethische Leitgedanke der „Gemeinschaft vernünftiger Wesen.“ Das Prinzip des Rechts ist das Wohl der Gesamtheit. Die Gesamtheit aber darf nicht durch Einzelne, noch durch bestimmte Einzelgruppen repräsentiert gedacht werden, sondern sie umfaßt alle Glieder des „Gottesstaates“ und der „Republik des Universums“ [2]). Somit muß dem wahren Recht die Tendenz zur Gemeinschaft innewohnen. Es muß gemeinschaftserzeugend sein; so entspricht es seiner Idee.

Obwohl Kant, wie wir an früherer Stelle schon gezeigt haben, Legalität und Moralität trennt, so ist gerade die Unmöglichkeit einer solchen Trennung in seiner gesamten Rechtslehre zu beobachten. Wenn Kant schon sagt: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einzelnen mit der Willkür des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen

---

[1]) Ebenda S. 261.
[2]) Cassirer, Leibniz' System. Marburg 1902. S. 450.

vereinigt werden kann" [1]), so ist hier schon ganz unzweideutig ausgesprochen, daß das Recht auf die Vernunft, auf die Gemeinschaft orientiert sein muß. Das Gesetz der Freiheit soll in keinem Falle von der Rechtsordnung verletzt werden dürfen. Wenn das Recht einen vernünftigen Grund haben soll, so darf es der sittlichen Vernunft nicht zuwider sein. Und schon geht Kant einen Schritt weiter, wenn er das strikte Recht definiert als die Vorstellung der „Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges" [2]). Das Recht konstituiert hier eine durchgängige Wechselseitigkeit; es begründet also eine Rechtsgemeinschaft, die zwar auf dem Zwange beruht, aber mit Jedermanns Freiheit zusammenstimmen soll. Es ist klar ersichtlich, daß Kant bei diesen Ausführungen noch immer das positive Recht im Auge hat, welches er in seinem Verhältnis zu den sittlichen Gesetzen in Grenzen einzuschränken sucht. Man beachte nun aber, was Kant von dem eigentlichen Wesen des Rechts in Beziehung auf die Gemeinschaft sagt. „Die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, und hiermit auch der Sachen auf demselben (communio fundi originaria) ist eine Idee, welche objektive (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen (communio primaera) unterschieden, welche eine Erdichtung ist." [3]) Hier ist die ursprüngliche Gemeinschaft eine Idee, eine Aufgabe. Wir treffen hier auf dasselbe Verhältnis, wie wir es beim ursprünglichen Vertrag in Beziehung auf die daseiende Gemeinschaft fanden. Die ursprüngliche Gemeinschaft und der ursprüngliche Vertrag sind im gewissen Sinne zwei völlig identische Begriffe. Ja wir werden sehen, wie die ursprüngliche Gemeinschaft aus dem ursprünglichen Vertrag hervorgeht oder mit anderen Worten, wie die Idee einer Rechtsgemeinschaft aller durch die Idee der Gemeinschaft Aller bestimmt ist. So sagt Kant:

[1]) Kant, Werke. Bd. VII. S. 27.
[2]) Ebenda S. 29.
[3]) Ebenda S. 49.

„Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjektiv zufällig ist, ist gleichwohl objektiv d. i. als Pflicht notwendig. Mithin gibt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen ist.“ [1]) Es gibt also ein Recht, das seiner Natur nach nur Geltung in Beziehung auf die Gemeinschaft besitzt. Dieses Recht ist das soziale Recht; keinen anderen Sinn haben die kantischen Darlegungen des Naturrechts. Es ist, weil auf die praktische Vernunft gegründet, nur um der Gemeinschaft und um ihrer Fortbildung willen da. Das Naturrecht ist die Idee eines Rechts, nach welchem das positive Recht zu gestalten und umzuändern ist. Das positive Recht muß in seiner Entwicklung mehr und mehr auf die Gemeinschaft orientiert werden. Nur innerhalb einer bürgerlichen Verfassung kann es Eigentum, kann es ein Mein und Dein geben. Die Idee des Rechts muß mit der Idee der Gemeinschaft aller zusammenstimmen. „Der Vernunfttitel der Erwerbung aber, sagt Kant, kann nur in der Idee eines a priori vereinigten (notwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) stillschweigend vorausgesetzt wird“ [2]). Die Idee einer Wirtschaftsgemeinschaft ist somit für Kant in der Idee des Staates enthalten. Es liegt also in den notwendigen Aufgaben der menschlichen Gesellschaft, daß sie in ihrer Organisation auch Sorge trifft für die physischen Bedürfnisse ihrer Glieder. Die Sorge um den leiblichen Bestand des Menschen reift als eine soziale Forderung zu dem eigentlichsten Problem des Rechts heran. Die Aufgabe des Rechts in seiner weiteren Entfaltung besteht darin, die daseiende Wirtschaftsgemeinschaft ihrer wahren Bestimmung innerhalb der bürgerlichen Verfassung mehr und mehr anzunähern, um so seiner eignen Natur gerecht zu werden. So nur ist es zu erklären, wenn Kant sagt, daß der Vernunfttitel der Erwerbung in der Idee eines a priori vereinigten Willens Aller liegen soll.

[1]) Ebenda S. 63.
[2]) Ebenda S. 63.

Kant ist durch und durch Sozialpolitiker. Die Entwicklung des Rechts und der Wirtschaft muß so nach ihm an der Idee des Staates orientiert werden.

Wenn die Wirtschaft durch das Recht sozial organisiert ist, werden Willkür und Zwang den Gesetzen der Vernunft weichen müssen. Das Recht ist das Mittel, alle der Gesellschaft widerstreitenden Elemente zu überwinden. Und wie sittliche Freiheit ein Ziel und eine Aufgabe bedeutet, so auch wirtschaftliche Freiheit. Beide sind in ihrer Vollkommenheit nur möglich in der Idee des Vernunftstaates. Freiheit im wirtschaftlichen Sinne ist das ewige Ziel des Rechts. „Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“ [1]) Wie die sittliche Freiheit, so bedeutet auch die wirtschaftliche Freiheit eine regulative Idee. Das Recht ist seinem Wesen nach sozial. Nur in Beziehung auf die Gemeinschaft hat das Recht Sinn und Bedeutung und nur innerhalb dieser wird es seine ihm eigne Aufgabe erfüllen können.

Es ist vorauszusehen, daß diejenige philosophische Strömung, die in der Geschichte des sittlichen Geistes nichts weiter sieht, als die dialektische Bewegung des Begriffs, an der kantischen Darlegung des Problems der wirtschaftlichen Freiheit, als einer durch das Recht zu lösenden Aufgabe, verständnislos vorübergehen mußte. Die materialistische Auffassung eines Marx ist aus der Philosophie Hegels hervorgegangen, ebenso wie Lassalle seine philosophische Schulung bei Hegel erhielt. Es muß ganz entschieden die Auffassung bekämpft werden, welche die Zugehörigkeit der Wirtschaft zu dem Gebiete der praktischen Vernunft bestreitet und die Wirtschaft als ein durch Naturgesetze bedingtes Gebiet ansieht. „Die Absicht der materialistischen Geschichtsauffassung ist darauf

[1]) Ebenda S. 34.

gerichtet, das Ganze der sozialen Entwicklung als einen Naturprozeß darzutun, welchem man seine Gesetze jeweils abzulauschen imstande ist.“[1]) Damit hebt man den Unterschied, der notwendigerweise zwischen dem Sein der Natur und dem Seinsollenden besteht, auf. Die Welt der sittlichen Vernunft geht nicht in eine Welt naturwissenschaftlicher Begriffe auf. Das Wesen des Menschen liegt nicht allein in logischen, sondern auch in ethischen Gesetzen. Die Wirtschaft beruht auf Handlungen, auf Rechtshandlungen, sie gehört in das Gebiet der praktischen Vernunft. Es gilt also das Wirtschaftsleben sich nicht nach Art eines Naturprozesses abspielen zu lassen und seinen Änderungen und Schwankungen ruhig zuzusehen in dem irrigen Glauben, die Natur helfe sich hier selbst, sondern durch bewußte Arbeit für diese Regelung menschlicher Gemeinschaft zu wirken.

Stammler glaubt in seinen Darstellungen über „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“ auf diese letztere sich berufen und auf ihr weiterbauen zu dürfen. Der Materialismus gibt nach ihm eine einheitliche, wenn auch unfertige Auffassung von der Wirtschaft. „Sonach werden wir, sagt Stammler, diese sozialphilosophischen Untersuchungen an die Lehre der materialistischen Geschichtsauffassung anknüpfen.“[2]) Allerdings gibt er zu, daß diese Auffassung der Geschichte „nach jeder Richtung hin unfertig und nicht ausgeführt ist“[3]). Aber er akzeptiert das materialistische Prinzip, ohne den Fehler in diesem zu berichtigen. Gerade Stammlers Ausführungen von einer durch das Recht zu regelnden Wirtschaft sind sehr geeignet, gegen die materialistische Auffassung als Beweis zu dienen. Indem man von der Möglichkeit einer Wirtschaftsregelung redet, hat man im Grunde mit dem materialistischen Prinzip schon gebrochen. Der Materialismus kennt schlechthin keine Regelung der Wirtschaft durch die menschliche Vernunft.

---

1) R. Stammler, Wirtschaft u. Recht. S. 23.
2) Ebenda S. 84.
3) Ebenda S. 24.

Wenn nun von der materialistischen Auffassung gesagt wird, sie nehme im allgemeinen an, daß der Mensch imstande sei, „wissenschaftlich erkannte Naturgesetze" sich dienstbar zu machen, so wäre gegen den Materialismus dieser Art nicht zu streiten. Will ich Grund und Ursache der Sterblichkeitsziffer eines Volkes untersuchen, so kann ich ohne Naturgesetze nicht zum Ziele kommen. Oder will ich untersuchen, wie ein Stück Land ertragsfähiger werde, dann habe ich ebenfalls zu dieser Untersuchung Gesetze der Natur nötig. Aber damit wird doch nicht das Wesen der Volkswirtschaft getroffen. Die Volkswirtschaft hängt doch in erster Linie von den Rechtsverhältnissen des Staates ab. Und soweit es nicht Naturgesetze obiger Art sind, gibt es in der Volkswirtschaft keine Naturgesetze, die sich der Mensch dienstbar machen könnte.

Es wird aber noch die Frage sein, ob die daseiende Wirtschaft nach dem Kausalgesetz genügend beurteilt zu werden vermag. Wie wir oben schon die Notwendigkeit der Naturgesetze innerhalb der Volkswirtschaft betonen, so können wir auch hier hervorheben, daß ohne das Kausalitätsprinzip allerdings nicht auszukommen ist. Wird aber durch dieses Prinzip ein entscheidendes Urteil über eine wirtschaftliche Lage ermöglicht? Keineswegs! Es kommt doch darauf an, nach welchem wirtschaftlichen Gesichtspunkt ich das Urteil fälle, ob ich z. B. eine zu verwirklichende wirtschaftliche Gemeinschaft Aller im Sinne Kants anerkenne oder nicht. Wir sehen, daß die Möglichkeit der Beurteilung der daseienden Wirtschaft in der Möglichkeit eines einheitlichen Gesichtspunktes liegt. „Um zu erkennen, was ein „Mißstand" ist, bedürfen wir der Maßstäbe, die uns keine Naturwissenschaft an die Hand gibt." [1]) In dem ersten Kapitel unserer Darlegungen haben wir diesen Fall schon allgemein für das Problem der Geschichte zu erledigen gesucht. Dort fanden wir, daß ohne ethische Kriterien ein geschicht-

[1]) v. Schultze-Gävernitz. Rektoratsrede. Marx oder Kant. Freiburg 1908. S. 19.

liches Urteil nicht möglich ist. Es bedarf also eines Maßes, einer Einheit, damit die Mannigfaltigkeit der wirtschaftlichen Vorgänge beurteilt werden kann.

In der Tat kommt Stammler zum Begriff einer solchen seinsollenden, noch zu verwirklichenden Wirtschaft. Hiermit beginnt aber für ihn ein ganz neues nationalökonomisches Gebiet. Er unterscheidet die daseiende Wirtschaft, deren Erkenntnis auf Naturgesetzen beruht, von einer Wirtschaft, die als Ziel, als zukünftig vorgestellt wird, die durch „mögliche Umbildung der (rechtlichen) regelnden Ordnung zu erreichen ist“ [1]. „Der Inhalt dieser beiden Klassen von Vorstellungen geht ganz auseinander und fügt sich objektiv in keiner materialen Einheit zusammen. Ich nehme dabei entweder menschliches Tun als Naturereignis und suche lediglich dessen kausales Geschehen und seine ursächliche Bewirkung aufzuhellen und zu erfassen; oder aber ich stelle mir meine künftige Handlung als meine vor, die ohne mein Zutun nicht schon zufolge lediglicher Naturkausalität eintreten würde.“ [2]) Auf diese Weise konnte natürlich Stammler für das erste Gebiet seiner nationalökonomischen Forschungen das Prinzip des Materialismus in Anspruch nehmen, und so doch nachher, ohne in ersichtlichen Widerspruch zu geraten, im zweiten Kapitel ein Wirtschaftsideal aufstellen und seine Verwirklichung fordern. Aber eine solche Trennung ist nicht möglich. Wie wir schon zeigten, wird gerade die Beurteilung der daseienden Wirtschaft durch die Idee derselben erst ermöglicht. Man nehme einmal an, es sei von dem Stammlerschen Wirtschaftsideal ein Teil verwirklicht; sind es dann Naturgesetze, die diese neue Wirklichkeit bilden? Oder sind es nicht vielmehr Gesetze der praktischen Vernunft? Gerade der Umstand, auf den Stammler immer wieder hinweist, daß nämlich die Umgestaltung des Rechts eine Umgestaltung der Wirtschaft hervorruft, muß auch für die geschichtliche Ent-

---

[1]) Stammler, Wirtschaft u. Recht. S. 304.

[2]) Ebenda S. 352.

[3]) Ebenda S. 326.

wicklung der Wirtschaft beachtet werden. Auch diese ist durch das Recht hervorgebracht worden. Und wenn sie nun noch viele Schattenseiten aufweist, so besagt das eben, daß wir noch lange nicht am Ende sind, sondern daß die gegenwärtige Wirtschaftsordnung weiterzubilden ist.

Das gibt Stammler auch zu, wie aber scheint, nur bedingterweise. Die zukünftige Wirtschaft kann nicht ohne allen Zusammenhang mit der gegenwärtigen gedacht werden. Als Ursache und Anstoß der wirtschaftlichen Fortbildung durch das Recht nimmt er das Phänomen der Massenerscheinungen an. Diese treten in der gegenwärtigen Wirtschaft auf und verlangen nach deren Umänderung und Fortbildung. „So bietet die Geschichte des sozialen Lebens der Menschen einen ständigen Kreislauf, in welchem gesellschaftliche Phänomene eine Neugestaltung der sozialen Ordnung hervorrufen und diese wiederum andere soziale Phänomene erschafft.“ Es ist doch sehr die Frage, ob diese sozialen Phänomene so von selbst auftreten und wie Naturphänomene aus der Wirtschaft abzulesen sind. Was bedeutet das soziale Phänomen anders als ein soziales Problem? Die Lösung eines Problems bedingt neue Probleme, und es ist selbstverständlich, daß diese aus der Wirtschaft heraus entstehen. Aber es kommt doch sehr darauf an, was man als Phänomen und soziales Problem bezeichnet und was nicht. Wenn z. B. Treitschke sagt, „daß die Millionen ackern, hobeln, schmieden müssen, damit einige Tausende forschen, malen und dichten können“, so zeigt es ganz deutlich, daß hier das Ablesen des Phänomens zu einer ganz falschen Problemstellung führt, und daß im Grunde die Erkenntnis eines sozialen Phänomens davon abhängt, welche Auffassung man überhaupt von der menschlichen Gesellschaft und ihrer Bestimmung hat. Zuzugeben ist auf alle Fälle, daß das wirtschaftliche Problem in der daseienden Wirtschaft entsteht und erkannt wird. Wir betonen nur, daß zur

[1]) Treitschke, Vorlesungen über Politik. I. S. 51 (ed. M. Cornicelius. Leipzig 1897/98).

richtigen Problemstellung und Problemerkenntnis die Erkenntnis der Aufgabe der praktischen Vernunft vorauszusetzen ist.

Als oberstes Ziel der Wirtschaft stellt Stammler das soziale Ideal auf. „Das soziale Ideal ist ein einheitlicher formaler Gedanke, der als Richtmaß und Leitstern für alle irgendwelche empirisch erwachsenden Bestrebungen im sozialen Leben zu dienen hat.“ [1]) Das Wesentliche dabei ist nun, daß dieses Ziel nur durch das Recht zu erreichen ist, und daß trotzdem für Stammler die Wirtschaft nichts mit ethischen Fragen zu tun hat. „Sobald sich die Frage daran anknüpfen will, ob diese sozialen Zustände berechtigt oder verwerflich sind . . . . so wird sich die Kritik doch gegen die Rechtsordnung wenden.“ [2]) Dem ist vollständig zuzustimmen. Nur mit Hilfe des Rechts vermag sich eine Änderung der Wirtschaft zu vollziehen. Aber das Recht hat für seine Ausgestaltung die Ethik zu befragen. Es muß der Ethik gemäß und darf ihr nie zuwiderhandeln. Wenn z. B. Stammler sagt: „Setze deinen Einzelwillen unter den einheitlichen Gesichtspunkt eines unbedingt handelnden vernünftigen Wesens“ [3]), so ist dies ein ethisches Gesetz und kein rechtliches. Das Recht muß diese ethische Forderung respektieren und zu erfüllen suchen. In der Bestimmung des sozialen Ideals stimmen wir mit Stammler vollkommen überein; nur wenden wir uns dagegen, daß das Recht völlig unabhängig dieses Ideal zu verwirklichen berufen sei. Wir betonen gerade den Zusammenhang des Rechtes mit der Ethik, wie wir schon ausgeführt haben.

Kant formulierte das Grundgesetz der praktischen Vernunft in seinem kategorischen Imperativ folgendermaßen. „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ Überlegt man, welchen bedeutenden Wert dieser Impe-

---

[1]) Stammler, Wirtschaft und Recht. S. 226.

[2]) Ebenda S. 226.

[3]) Ebenda S. 369.

rativ für Recht und Wirtschaft hat, so wird man Cohen zustimmen, wenn er sagt: „In diesen Worten ist der tiefste und mächtigste Sinn des kategorischen Imperativs ausgesprochen; sie enthalten das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte.“ [1]) In der Tat wäre das Recht ein Werkzeug des Zufalls und der Willkür, wollte es sich über die Forderung hinwegsetzen, daß in jedem Menschen die Menschheit geachtet und gefördert werden soll.

Das soziale Ideal muß dem sittlichen Ideal seinem ganzen Inhalte nach entsprechen. Das sittliche Interesse des Einzelnen darf dem wirtschaftlichen Interesse nicht aufgeopfert werden. Will daher das Recht den Gesetzen der praktischen Vernunft gemäß eine Regelung der Wirtschaft in der menschlichen Gesellschaft durchführen, so darf es den ethischen Gesetzen nicht nur nicht zuwidersein, sondern es muß sie in der Rechtsgemeinschaft zur Realisierung zu bringen suchen. Und so ist die Rechtspflicht eine positive Pflicht, bei der es sich in der Tat um die Erzeugung und Vertiefung einer Rechtsgemeinschaft handelt, und nicht, wie Schopenhauer meint, eine „negative Pflicht“ [2]). Diese Auffassung Schopenhauers hängt naturgemäß mit seiner Gesamtauffassung vom Wesen des Rechtes zusammen. Das Recht entspringt für ihn aus dem Verlangen, nicht unrecht zu leiden. Daher geht „die Staatslehre, die Lehre von der Gesetzgebung, ganz allein auf das Unrecht-Leiden“ [3]). So ist es auch zu verstehen, wenn Schopenhauer den allerdings sehr „tiefsinnigen“ Ausspruch tut, daß der Staat „eine wahre Parodie, eine Satire auf das Moralgesetz“ [4]) sei. Die menschliche Gemeinschaft besteht nach Schopenhauer ebensowenig für die Ethik, wie für das Recht. Er begnügt sich, auf die „große Menge“ zu schimpfen, wobei er sich nicht genug tun kann, sie als Pack, plebs, mob, la canaille usw. zu

---

[1]) Cohen, Ethik d. r. W. S. 320.

[2]) Schopenhauer, Werke. Bd. III. S. 27. Reclam.

[3]) Ebenda. Bd. IV. S. 406.

[4]) Bd. III. S. 28.

bezeichnen und den Schluß zu ziehen, daß „zehn Tausend Plebejer auf einen Edlen, und Millionen auf einen Fürsten“ [1]) kommen. Für Schopenhauer hat das Naturrecht nicht den Sinn eines Vernunftrechtes, sondern des natürlichen, zufälligen Rechtes. „Das Natur-Recht fragt: Was brauche ich mir von Andern nicht gefallen zu lassen?“ [2]) Das Recht ist entstanden durch Negation des Unrechts. „Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat aber seine hauptsächliche Anwendung und ohne Zweifel auch seine erste Entstehung gefunden in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selber wieder Unrecht sein kann [3]). Demgegenüber kann kein Zweifel darüber bestehen, daß, wenn die Aufgabe des Rechts in der Verbreitung und Befestigung der Gerechtigkeit besteht, das Recht nicht aus einer Negation des Unrechts abgeleitet werden kann. Aber noch mehr wird die Zurückführung des Rechtes auf das Unrecht abgewiesen werden müssen, wenn man bedenkt, daß gerade das Recht den wirtschaftlichen Verkehr ermöglicht.

Wir wiesen schon einmal darauf hin, daß Thomas Morus den Zweck aller sozialen Regelung in der Befreiung des Menschen von der Knechtschaft des Leibes sah. Ja, fast alle Staatsidealisten entwarfen aus dem Gesichtspunkt, daß die Entfaltung des Sittlichen unter dem Druck wirtschaftlicher Verhältnisse Not leidet, mit ihrem Ideal des Staates auch zugleich das einer wirtschaftlichen Organisation. Es ist eine Forderung von ganz hervorragender Bedeutung, die von jeher diese Philosophen bewegte. Die Entwicklung des Menschen zur Sittlichkeit und Humanität darf nicht dem Schicksal und dem Zufall preisgegeben werden. Von welcher Geburt, in welcher Stellung ein Mensch sei: er hat ein Recht darauf, den notwendigen Lebensunterhalt finden zu können. Und die Möglichkeit der Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse

---

[1]) Bd. IV. S. 173.
[2]) Bd. IV. S. 169.
[3]) Bd. I. S. 438.

muß so bemessen sein, daß die innere seelische Ausbildung des Menschen nicht durch den Kampf um das tägliche Brot hintenan gesetzt werden muß. Die Scheidung der Menschen in eine Klasse, die nur körperlich arbeitet, und in eine Klasse, deren Hauptgeschäft die geistige Arbeit ausmacht, ist ethisch nicht statthaft.

An früherer Stelle haben wir dargelegt, wie Recht und Ethik nur durch und nur in der Gemeinschaft möglich sind. Schon in seinem Entstehen ist das Recht sozial bedingt. Wie kann es auch anders sein, wenn es eine bestimmte Norm für Handel und Verkehr unter den Menschen sein soll. Die Wirtschaft beruht so auf einer Rechtsgemeinschaft Aller. Es war schon ein Fortschritt des Rechts von großer wissenschaftlicher Bedeutung, daß es jeden Menschen als Rechtsgenossen anerkannte. Damit hatte aber das Recht erst das Feld geebnet für die weitere Aufgabe, die sich aus seinem sozialen Charakter ergibt. Diese Aufgabe des Rechts — sie ist seine vornehmste und eigentlichste Aufgabe — besteht in dem Ausbau und in der Fortführung der Rechts*gemeinschaft*. Wie es jedem Menschen Rechtspersönlichkeit zuerkannte, so muß es auch die wirtschaftliche Gleichheit aller Staatsbürger durchzuführen suchen. Die Idee des Rechts muß allen Einzelnen gleiches Maß von Bestimmungsrecht in der Wirtschaftsgemeinschaft zuerkennen, das ihm der Vernunft gemäß, als Glied dieser Gemeinschaft, gebührt. Wir werden finden, wie die Idee des Rechts der Idee des Staates korrespondiert. Beide sind in endlicher Zeit nicht realisierbar, aber sie helfen uns zu gerechterer Lösung der Aufgaben der Gemeinschaft.

Die Rechtspersönlichkeit ist bestimmt durch die Rechtsgemeinschaft. Es kommt daher auf diese Gemeinschaft, die sich als Wirtschaftsgemeinschaft darstellt, an, inwieweit des Einzelnen wirtschaftliche Sphäre durch Zufall und Willkür oder durch die Regelung des Rechts bestimmt ist. Darüber kann schon in unserer Zeit kein Zweifel mehr bestehen, daß der Einzelne in seinen ganzen ökonomischen Verhältnissen mit der Gemeinschaft eng

verbunden ist, und daß es auf die Fortbildung der Gemeinschaft ankommt, um auch des Einzelnen wirtschaftliche Lage zu ändern. Zur Erläuterung dieses Satzes bietet die Geschichte genugsam Beispiele. Man braucht z. B. nur daran zu erinnern, wie durch eine unglückliche Finanzwirtschaft in der Zeit Ludwigs XV. beim Beginn der französischen Revolution das Volk in Hungersnot geraten war. Der Staat hat die Mittel in der Hand, die Wirtschaft derart zu regeln, daß dem Einzelnen auch die vollkommene Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse gesichert ist. Die Rechtspersönlichkeit hängt nicht von der Wirtschaft ab, sondern diese von jener. Wird der Begriff der Rechtspersönlichkeit des Einzelnen erweitert, so ändern sich auch die ökonomischen Verhältnisse des Individuums. Diese Erweiterung darf aber nur in enger Anlehnung an die Aufgaben der Wirtschaftsgemeinschaft geschehen, ja es kann der Fall eintreten, wo eine Beschränkung sich notwendig erweist. Das Ziel der idealen Wirtschaftsgemeinschaft ist die wirtschaftliche Gleichheit Aller. Die Gleichheit Aller in Bezug auf ihre Rechtspersönlichkeit besteht in dem gleichen Bestimmungsrecht bei der Ausgestaltung und Fortführung der Wirtschaftsgemeinschaft. Die wirtschaftliche Gleichheit Aller ist das Ziel für die Regelung der Wirtschaft durch das Recht.

Die Annahme ist irrig, daß das Eigentum im Gegensatz zur wirtschaftlichen Gemeinschaftsbildung entstanden sei. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Nur in der Gemeinschaft und nur durch diese ist Eigentum möglich. Darauf hatte schon Kant in seiner Rechtslehre hingewiesen. Das Eigentum — trotz der egoistischen Tendenz, die ihm in der heutigen Form noch anhaftet — ist in seinen frühesten Formen eines der ersten Anzeichen der sich bildenden Gemeinschaft. So ist allerdings das Eigentum nicht zu allen Zeiten dasselbe geblieben und darf in Zukunft nicht dasselbe bleiben. Selbst Paulsen, der den doch etwas merkwürdigen Ausspruch tut: „Der Sozialismus ganz durchgeführt, würde das ganze Land in ein großes Arbeitshaus verwandeln, und die Folge wäre Verarmung und

Untergang unserer ganzen Kultur“ [1]), ist trotzdem der Ansicht, „daß die Eigentumsordnung nicht etwas absolut Festes und Starres, sondern wie jede Institution durch ihre praktischen Zwecke Bedingtes und darum mit diesem selbst Wandelbares ist.“ [2]) Er begeht nur den Fehler, das Recht auszuschalten. Statt die Fortbildung des Eigentums auf das Recht zu basieren und von hier aus eine bestimmte Sozialisierung der Wirtschaft ins Auge zu fassen, weicht Paulsen dem Rechtsstandpunkt aus und sucht eine etwaige Umbildung der Wirtschaft aus Zweckmäßigkeitsgründen zu fordern. Die Umformung der Eigentums- und Gesellschaftsordnung ist nicht eine Frage des Rechts, sondern der Zweckmäßigkeit oder der teleologischen Notwendigkeit.“ [3]) Damit ist aber der Rechtscharakter und die sittliche Forderung einer Sozialisierung der Wirtschaft aufgegeben. Denn was zweckmäßig sei, darüber herrscht keine Einstimmigkeit. Was aber für die Allgemeinheit zweckmäßig ist, und was einer sozialen Notwendigkeit entspricht, das vermag nur das Recht zu bestimmen und zu verwirklichen. Das Eigentum kann also nur durch das Recht fortgebildet werden.

Man beachte, wie z. B. das römische Recht das Eigentum viel individualistischer auffaßt als das moderne Recht. Der moderne Eigentumsbegriff hat an sozialem Gehalt um vieles zugenommen. „Das römische Recht opfert dem an sich nicht zu unterschätzenden und viele Vorteile bietenden Prinzip der Freiheit des Eigentums alle Rücksichten auf Ehe, Familie und weitere genossenschaftliche oder bürgerliche Kreise; das deutsche Recht dagegen bindet das Eigentum unter die Rücksichten, welcher man seiner nächsten und einer weiteren Umgebung, zunächst der Familie, dann seinen Genossen in Gemeinschaft und Staat schuldig ist.“ [4]) Im römischen Recht war der Einzelne unumschränkter Herrscher seines Besitzes; im deutschen

---

[1]) Paulsen, Ethik. S. 759.

[2]) Ebenda S. 683.

[3]) Ebenda S. 739.

[4]) Heusler, Institutionen. Bd. I. S. 250.

Recht ist er nur das Glied einer Gemeinschaft, und als solches sind seine Besitzverhältnisse bestimmt. Es hat sich also vom römischen Recht bis zum deutschen Recht eine deutliche Sozialisierung vollzogen. Und diese Sozialisierung ist keineswegs abgeschlossen und darf es nicht sein. Man kann sagen, diese Umänderung der wirtschaftlichen Begriffe vollziehe sich ständig.

Wir untersuchen hier, auf welchem Wege die Wirtschaft von ihrem rein egoistischen Triebe befreit werden kann. Dieses Ziel wird dann erreicht sein, wenn das wirtschaftliche Einzelinteresse nur noch ein Teil des Gesamtinteresses an der Wirtschaft ist oder mit anderen Worten, wenn die Wirtschaft durchgängig vergemeinschaftlicht ist. In der Tat zeigt die moderne Wirtschaft Ansätze dazu. Es sind vorzugsweise zwei Wege, die das Wirtschaftsleben einzuschlagen beginnt. Der eine Weg ist ein rein kapitalistischer, es ist der der Aktiengesellschaften, der andere ist der der Genossenschaften. Beide wirtschaftlichen Gebilde, Aktiengesellschaft und Genossenschaft, sind ganz verschiedene Rechtsorganisationen. Sie stellen beide eine Kollektivierung des Geldes und der Interessen dar, trotzdem sie rechtlich grundverschieden sind. Wir haben dies an früherer Stelle schon eingehend dargelegt. Bei der Aktiengesellschaft entscheidet die Anzahl der Aktien den Grad des Bestimmungsrechtes bei dem gemeinsamen Vorgehen; bei der Genossenschaft jedoch ist der materielle Faktor, die Höhe der Einlage, überhaupt nicht ausschlaggebend; es ist gleiches Bestimmungsrecht für alle Glieder vorhanden. Sie ist eine Vereinigung zum Zwecke der Lösung einer wirtschaftlichen Aufgabe durch die Gesamtheit. Bei der Aktiengesellschaft dominiert das Einzelinteresse, das egoistische Interesse, während bei der Genossenschaft das Interesse der Gesamtheit den Ausschlag gibt.

Die Genossenschaft ist in ihrer ganzen Struktur sozial und nur nach ihrem Verfahren ist eine gerechte Regelung der Wirtschaft möglich. Man könnte dagegen einwenden, daß doch im Grunde die Aktiengesellschaft das Recht des

6*

Einzelnen mehr wahrt als jene. Wir wiesen aber schon einmal darauf hin, daß dieses Recht des Einzelnen nicht etwas für sich und außerhalb aller Gemeinschaft Bestehendes sein kann. Erst durch eine Rechtsgemeinschaft wird das Recht des Einzelnen ermöglicht. Es kann daher das Recht seiner Idee nach nicht von der Größe des zufälligen wirtschaftlichen Besitzes des Einzelnen abhängen; es ist durch die Gemeinschaft bedingt. Das gerade ist das modern Sozialistische der Genossenschaft, daß sie mit dem Vorurteil gebrochen hat, das Bestimmungsrecht in der Wirtschaft davon abhängig zu machen, ob der einzelne Volksgenosse viel besitzt oder wenig. Bei der Genossenschaft steht an erster Stelle der Wille des Genossen; und an der Lösung der wirtschaftlichen Aufgabe sind alle gleichmäßig beteiligt. Die Aktiengesellschaft stellt an erster Stelle den Besitz, mit dem der Einzelne bei der Gesellschaft engagiert ist, und danach richtet es sich, wieviel Einfluß der Einzelne hat. Die Genossenschaft proklamiert die wirtschaftliche Gleichheit Aller trotz des verschiedenen Besitzes; und zwar besteht insofern eine wirtschaftliche Gleichheit, als alle Glieder gleiches Bestimmungsrecht an dem Wirtschaftsgange haben.

Es kann nun kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß die Wirtschaft den Weg der Vergenossenschaftlichung einschlagen muß, um die selbstsüchtigen, egoistischen, der Gesellschaft entgegengerichteten Bestrebungen im Wirtschaftsverkehr zu überwinden. Das Interesse der Gesamtheit, in welchem die einzelnen Interessen gleichmäßig enthalten sind, muß über das egoistische Interesse des Einzelnen und des Kapitals gestellt werden. Nur durch den Zusammenschluß zu einer wirtschaftlichen Gesamtheit vermag dem Übelstande im Staate begegnet zu werden, daß ganze Schichten der Bevölkerung wegen der wirtschaftlichen Lage an ihrer sittlichen Entwicklung Not leiden.

Man hat keineswegs der Klärung und Vertiefung des sozialistischen Problems damit gedient, daß man es als in endlicher Zeit lösbar hinstellte und von dem baldigen

Hereinbrechen einer neuen Gesellschaftsordnung sprach. Hätte man das Problem des Sozialismus aus dem Problem des Rechts heraus in Angriff genommen, so wäre man in diesen materialistischen Fehler nicht verfallen. So aber huldigte man der marxistischen Theorie von einem notwendig sozialistisch verlaufenden Naturprozeß der Wirtschaft. Damit, daß wir das Ziel der Vergenossenschaftlichung des wirtschaftlichen Verkehrs als eine Idee bezeichneten, haben wir es ausgesprochen, daß wir es hier mit einer Aufgabe zu tun haben, an deren Lösung sich das Streben aller kommenden Geschlechter beteiligen muß. In endlicher Zeit ist eine Idee nicht zu realisieren; wäre es der Fall, dann könnten wir eben nicht von einer Idee als einem für alle Zeiten notwendigen Ziele reden. Ein solches unendliches Ziel ist die Idee der Vergemeinschaftlichung des gesamten Lebens der Menschen; sie gipfelt in der Idee des Staates. Nur in dem Streben, die Wirtschaft auf die Gesamtheit zu orientieren, wird es möglich sein, eine einheitliche Regelung im gerechten Sinne durchzuführen. Ansätze dazu bietet unsere Zeit genugsam. Es gibt auf dem Gebiete der Wirtschaft keine Erscheinungen, die dem wahren ökonomischen Ziel gleichgültig gegenüberstehen; es gibt auch hier kein Adiaphoron. Man wird hiernach einsehen, welch schwieriges und umfassendes Problem der Rechtswissenschaft in dem Problem der Gesellschaftsordnung aufgegeben ist, und wie die Aufgabe des Rechts durch das positive Recht nie restlos erfüllt sein kann. Der Hauptwert der Rechtswissenschaft besteht gerade in der Fortbildung des geschriebenen Rechts.

In dem Problem der Wirtschaft erkennen wir eine weitere Aufgabe des Staates. Ethisierung des Eigentums und der Arbeit. Dies Ziel vermag aber der Staat nicht anders zu erreichen als dadurch, daß er das Recht gemäß der sittlichen Idee weiterbildet. So ist Vertiefung und Erweiterung des Problems des Privatrechts das oberste Mittel, durch das die Vergemeinschaftlichung der Wirtschaft ermöglicht wird. Und nur durch das Recht vermag

die Sozialisierung vorwärts zu schreiten. Wie kein anderer Faktor weist ja gerade das Recht auf die Gemeinschaft hin. „Alle Rechte des Privatrechts“, sagt Ihering, „wenn sie auch zunächst nur das Individuum zum Zweck haben, sind beeinflußt und gebunden durch die Rücksicht auf die Gesellschaft; es gibt kein einziges, bei dem das Subjekt sagen könnte: dies habe ich ausschließlich für mich, die Konsequenz des Rechtsbegriffes bringt es mit sich, daß die Gesellschaft mich nicht beschränke.“ [1]) Das Vernunftrecht fordert die vollkommene Durchführung der Rechtsgemeinschaft. Die Glieder dieser Gemeinschaft sind die Einzelnen in ihrer Eigenschaft als Rechtspersonen. Es entspricht der idealen Rechtsgemeinschaft, daß ihre Glieder gleiches Bestimmungs- und gleiches Nutznießungsrecht an der Gesamtorganisation besitzen. Um den Aufgaben der geistigen Kultur gerecht werden zu können, muß verhindert werden, daß der Mensch gezwungen ist, seine Kräfte in der Arbeit um den leiblichen Unterhalt aufzubrauchen. Die Regelung der Wirtschaft nach dem Vernunftrecht ist daher auch eine sittliche Forderung. Sie ist ebenso eine sittliche Forderung, wie der Rechtsstaat als die einzige der sittlichen Vernunft gemäße Organisation der Menschen. Die ideale Wirtschaftsgemeinschaft kann nur im Rechtsstaate zur Verwirklichung kommen. Das Wesen dieser rechtlichen Gesamtorganisation besteht darin, daß in der Gesetzgebung der Gesamtwille seiner Glieder unverfälscht und unverstümmelt zum Ausdruck kommt.

Das Problem des Strafrechts.

Die Geschichte des Strafrechts steht im engsten Zusammenhang mit der Entwicklung des historischen Staates. In der vorgeschichtlichen Zeit stand der Einzelne noch in keinem staatlichen Verband. Er war ein Glied

[1]) Ihering, Zweck im Recht. Bd. I. 1877. S. 519.

der Familie, der Sippe, des Volksstammes. Ursprünglich suchte er sich nach seinem eigenen Ermessen Recht zu verschaffen; das Strafrecht, wenn man überhaupt in dieser Zeit von einem solchen reden darf, ist noch vollständig der Laune und der Willkür preisgegeben. Ohne Beistand vermochte der Einzelne bald seine Rechte nicht mehr durchzusetzen. Die Blutsgemeinschaft der Sippe gewährte ihren Gliedern Schutz und Schirm. Vielfach war das Strafrecht in seinen Anfängen sakraler Natur. So wurden hauptsächlich Strafen verhängt auf Tempelraub, Gräberschändung, Meineid usw. Je mehr jedoch im Laufe der Jahrhunderte der Staatenverband über den Stammesverband zu stehen kommt, tritt die sakrale Auffassung des Strafrechts, vor allem aber auch die von der Blutsgemeinschaft der Sippe ausgeübte Blutrache in den Hintergrund. Die Blutrache „wird abgelöst durch die Zahlung einer Sühnesumme, der compositio“ [1]). Durch diese Ablösung tritt eine Verallgemeinerung des Strafverfahrens ein. „In der genauen Festsetzung der zu zahlenden Sühnegelder, also in der festen Regelung des Kompositionssystems, liegt . . . . die Hauptbedeutung der strafrechtlichen Bestimmungen der Volksrechte.“ [1]). Aber auch das sich nun gestaltende mittelalterliche Strafrecht ist von einer einheitlichen und klaren Auffassung noch weit entfernt. „Der Sachsenspiegel bedrohte den Diebstahl mit dem Strang; mit dem Rade Mord und Diebstahl unter Bruch besonderen Friedens, Verrat, Mordbrand und untreue Botschaft; wer Tötung oder Menschenraub oder Raub oder Brandlegung oder Notzucht oder Friedensbruch oder schweren Ehebruch begeht, dem soll man das Haupt abschlagen; Abfall vom Christentum, Zauberei und Vergiftung wird mit dem Scheiterhaufen bestraft.“ [2]) Eine wesentliche Änderung der strafrechtlichen Auffassung tritt während des Mittelalters nicht ein. Die Bearbeiter des

---

[1]) Fr. v. Liszt, Lehrbuch des deutschen Strafrechts. Berlin 1904. 6. Aufl. S. 12.

[2]) So Sachsenspiegel 3 45, zitiert nach Liszt, Strafrecht, S. 16.

Strafrechts des 15. und 16. Jahrhunderts sind, mit nur ganz wenig Ausnahmen, kaum dem Namen nach erwähnenswert. Auch von einer besonderen Strafrechtspflege kann zu jenen Zeiten kaum die Rede sein. Die Hexenprozesse geben genugsam ein Bild von der trostlosen Lage dieser Zeit.

Die Naturrechtslehre der Renaissance blieb auch für das Strafrecht nicht ohne Bedeutung. Man schickte sich an, allmählich dort Vernunft und Gründe walten zu lassen, wo früher blinder Eifer, der oft nichts anderes war als Glaubensfanatismus, herrschte. Wie weit die Rechtswissenschaft von dem Wege der natürlichen Vernunft abgewichen war, beweist am besten der Umstand, daß man sich nicht im geringsten im Kreise der Juristen scheute, in Abhandlungen das Rechtsverfahren gegen Zauberer und Hexen zu billigen und zu rechtfertigen. Nun aber trat auch hier eine Wandlung ein. Christian Thomasius, von Pufendorf beeinflußt, führt einen entschiedenen Kampf gegen die Hexenverfolgungen. Er tritt gegen die zu Gunsten der Hexenprozesse verfaßten Schriften Benedikt Carpzovs auf. Beschränktheit und Pedanterie galten ihm als die schlimmsten Feinde. Durch solche Kämpfe wurde das deutsche Volk von dem Druck und der Herrschaft der geistlichen Gewalt auf diesem Gebiete befreit. Überall regt sich das Verlangen nach Erneuerung des Strafrechts. Die richterliche Willkür wird eingeschränkt. Hexenprozesse und Folter werden beseitigt. Wenn auch nicht vollständig, so wird die Todesstrafe nur noch in wenig Fällen beibehalten.

Die Aufklärungszeit setzt das Werk fort. In den Schriften eines Hobbes, Spinoza, Locke tritt der Gedanke auf, die Strafe sei zur Besserung des Menschen erdacht. Auf der anderen Seite wird aber auch die Tötung des Verbrechers als ein gerechtfertigtes Mittel des Strafrechts beibehalten und so auch die Strafe als ein Abschreckmittel aufgefaßt.

Wie sehr auch Kant in seiner gesamten Philosophie und vor allem auch in seiner Moralphilosophie sich von

seinen Vorgängern um vieles unterscheidet, so scheint er in der Auffassung des Strafrechts über die Aufklärungszeit nicht hinausgekommen zu sein. Der Fehler, den Kant durch die Trennung der legalen Handlungen von den moralischen gemacht hat, verschärft sich hier zusehends. Er hat das Strafrecht nicht an der moralischen Person der Ethik orientiert und so den Grund für dieses außerhalb des Gebietes der praktischen Vernunft gesucht. Schon die Definition des Strafrechts als des Rechts des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, diesen wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen[1]), die am Eingang seiner Erörterung über das Straf- und Begnadigungsrecht steht, läßt es auf das deutlichste erkennen, daß hier das sittliche Interesse des Menschen im Strafrecht nicht in betracht gezogen wird. Kalt und nüchtern mutet uns das Strafrecht an als ein Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen.

Nun aber kann „die richterliche Strafe . . . . . niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft . . . . verhängt werden“[1]). Hiernach dürfte der Verbrecher „niemals bloß als Mittel“ bestraft, also die moralische Person im Verbrecher nicht vernachlässigt oder gar verneint werden. Aber schon der Nachsatz: die Strafe „muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat“, macht den Gedanken des Vordersatzes zu nichte. Zwischen dem Haupt- und Nebensatz besteht ein scharfer Widerspruch. Im Hauptsatz fordert Kant, daß bei der Strafe der Verbrecher nicht nur als Mittel behandelt werde, und im Nachsatz verlangt er die Bestrafung „jederzeit nur darum, weil er verbrochen hat“.

Diese Desorientierung des Strafrechts macht sich natürlich auch bei dem Problem der Todesstrafe aufs empfindsamste bemerkbar. „Soviel also der Mörder sind, sagt Kant, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder

---

[1]) Kant's Werke, Hartenstein Bd. VII. S. 149.

dazu mitgewirkt haben, so viele müssen den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen a priori begründeten Gesetzen." [1]) Kant übersieht den ethischen Fehler, daß er Menschen zum Richter über das moralische Selbst des Verbrechers einsetzt. Zum göttlichen Richter ist niemand berufen. Hier offenbart sich der Mangel eines Rechtsgrundes. Der Rechtsgrund der Strafe kann nur aus dem Vernunftrecht deduziert werden, das den Zusammenhang des Rechts mit dem Sittlichen behauptet. Durchaus zu mißbilligen sind die Worte Kant's gegen Beccaria, der die Unrechtmäßigkeit der Todesstrafe behauptet. Er bemerkt, dies geschehe „aus teilnehmender Empfindelei einer affektierten Humanität", und nennt dessen Eintreten gegen die Todesstrafe „Sophisterei und Rechtsverdrehung" [2]).

In dem Wiedervergeltungsrecht glaubt Kant die Rechtfertigung der Todesstrafe, wie der Strafe überhaupt, zu finden. „Welcher Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welches die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmaß macht? Kein anderes, als das Prinzip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen." [3]) Aber Kant trifft selbst, indem er auf die Ungleichheit der Empfindungsart der einzelnen Stände hinweist, die Unzulänglichkeit dieses Prinzips. „Nun scheint es zwar, daß der Unterschied der Stände das Prinzip der Wiedervergeltung: Gleiches mit Gleichem, nicht verstatte." [3]) Aber nicht allein die Verschiedenheit der einzelnen Stände, selbst diejenige der Einzelnen dieser Stände macht die praktische Durchführbarkeit der Strafe als Wiedervergeltung unmöglich. Aus dem Geiste seiner Kritik der praktischen Vernunft ist Kant's Strafrechtslehre nicht geboren. Dort hat er die Orientierung auf die Vernunft als notwendige Forderung

---

[1]) Kant's Werke. Bd. VII. S. 152.
[2]) Ebenda S. 153.
[3]) Ebenda S. 150.

für das gesamte Gemeinschaftsleben aufgestellt. In seiner ganzen Strafrechtslehre „macht sich das Desiderat fühlbar, sagt Cohen, daß Kant seine Metaphysik der Rechtslehre nach der Sitte der Zeit mit den Fragen des Vertrages und des Besitzes, nicht aber gemäß seiner eigenen Lehre mit dem Begriff der sittlichen Person eröffnet hat“ [1]).

Auch in unserer Zeit hat sich das Strafrecht noch nicht als Vernunftrecht durchzusetzen vermocht. Und man kann sich auch nicht darüber wundern, wenn man bedenkt, daß Fragen der Gewalt und Macht über die der Humanität und des Rechtes gestellt werden. So fehlt auch heute noch dem Strafrecht ein eigentlicher Rechtsgrund. Das sind keine Gründe, die rechtlich überzeugen können, wenn man das Strafrecht als ein Werkzeug des Staates für seine Macht und Sicherheit hinstellt. Was bleibt denn von dem Rechtscharakter des Strafrechts übrig, wenn man es als ein Macht- und Unterdrückungsmittel auffaßt? „Daß demnach der Zweck der Strafe oder genauer des Strafgesetzes, sagt Schopenhauer, Abschreckung vom Verbrechen sei, ist eine so allgemeine, anerkannte, ja, von selbst einleuchtende Wahrheit, daß . . . . .“ [2]) Dem naiven Menschen, dem vor allem das als wirklich erscheint, was er mit seinen Sinnen zu erfassen vermag, mag diese Wahrheit von selbst einleuchten, aber aus dem Vernunftgebiete eines Systems der Rechte dürfte diese „einleuchtende“ Wahrheit nicht entnommen sein. Und wenn Schopenhauer gegen den kantischen Gedanken, daß der Mensch niemals bloß als Mittel, sondern auch als Zweck gedacht werden müßte, polemisiert, so sagt das nichts gegen diesen Satz, wenn er ihn als „höchst vagen, unbestimmten, seine Absicht ganz indirekt erreichenden Ausspruch, der für jeden Fall seiner Anwendung erst besonderer Erklärung, Bestimmung und Modifikation bedarf, so allgemein genommen aber ungenügend, wenigsagend und noch dazu problematisch“ [3]) hin-

---

[1]) H. Cohen, Kant's Begründung der Ethik. S. 442. 2. Aufl. Berlin 1910.

[2]) Schopenhauers Werke. Bd. I. S. 449.

[3]) Bd. I. S. 450.

zustellen sucht. Die Strafe geht auf Sicherung des Staates, sie ist nach Schopenhauer „ein Mittel zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit." [1]) Ebensowenig, wie für Schopenhauer der Staat mit der Moralität und der inneren Wahrhaftigkeit des Menschen etwas zu tun hat, ebensowenig das Strafrecht. „Eigentlich moralische Besserung ist gar nicht möglich, sondern nur Abschreckung von der Tat" [2]). Natürlich kann für Schopenhauer eine Änderung im Charakter des Menschen nicht mehr vor sich gehen, denn dieser ist, wie er in der „Preisschrift über die Freiheit des Willens", bewiesen zu haben glaubt, „schlechterdings unveränderlich" — ein Irrtum, der folgerichtig durchgedacht, den Sinn jeglicher ethischen Diskussion aufhebt und so zur Unmöglichkeit einer sittlich-politischen Gemeinsamkeit führt.

Wir haben früher schon einmal den Satz aufgestellt, daß alles Recht auf den Willen gerichtet sein müßte. Wie sollte denn auch das Recht, als ein Element menschlicher Handlungen, das Problem des Menschen außer acht lassen können? Wäre der Gedanke, daß kein Mensch als bloßes Mittel behandelt werden dürfte, und daß die Idee der Menschheit in jedem Einzelnen zu achten sei, in bezug auf das Strafrecht nicht statthaft, so hätte dieser Gedanke überhaupt keine Gültigkeit. Die Wissenschaftlichkeit des Rechts wurzelt in der sittlichen Vernunft, deren eigenstes Problem das Problem des Menschen ist.

Wir sehen fast immer, wie in der Definition des Strafrechts die Beziehung auf den Staat und die menschliche Gemeinschaft hervorgehoben wird. Dies wird erklärlich, wenn man bedenkt, daß das Strafrecht sein Entstehen dem Aufblühen des Staates verdankt. Auch wir wollen hier bei der Diskussion des Strafrechts vom Staate ausgehen. Aber diese Anknüpfung an den Staat ist nicht zufälliger, sondern prinzipieller Natur. Es soll uns auch hier nicht der daseiende Staat, sondern die Prinzipien des Staates

[1]) Bd. I. S. 450.
[2]) Bd. II. S. 703.

auf unserem Gange führen. Die Ethik ist die Lehre von der moralischen Person. Die moralische Person kann sich nur in der Organisation des Staates verwirklichen. Nur im Staate, nur in einer Gemeinschaft aller vermag sich eine sittliche Gemeinsamkeit zu formieren. Wir haben weiter gefunden, daß der Charakter des Staates als Rechtsstaates in der Allheit seiner Glieder begründet ist. Kein menschliches Wesen darf somit von der gemeinsamen Arbeit in der menschlichen Gemeinschaft, von der politischen Anteilnahme an der Fortbildung des Staates ausgeschlossen werden. Solange dies aber nicht der Fall ist, ist der Staat auf Macht und Willkür, und noch nicht auf die sittliche Vernunft gegründet; er mag sich auf dem Wege zu einem Rechtsstaat befinden, aber die Organisation eines solchen besitzt er nicht.

Nun aber erhebt sich die schwerwiegende Frage, wie es mit der Gewißheit der moralischen Person des Staates bestellt ist, wenn im Einzelnen diese Idee aufs empfindlichste verletzt und beschädigt worden ist. Scheidet damit der Betreffende aus der sittlichen Gemeinsamkeit des Staates, dessen Ziel die Verwirklichung der moralischen Person darstellt, oder ist gar die Verwirklichung der moralischen Idee überhaupt unmöglich gemacht? Das erstere würde dasselbe bedeuten wie das letztere. Schiede ein Glied willkürlich aus der Gemeinschaft aller aus, um sein Leben außerhalb des Staates zu verbringen, dann wäre der Bestand seiner moralischen Person in Frage gezogen, weil für die Gesetzmäßigkeit des Sittlichen die Allheit gefordert wird. Soll das Sittliche möglich bleiben, so muß es für den Einzelnen ein Mittel geben, wodurch die moralische Person, wenn er sie verletzt hat, in ihm wieder hergestellt wird. Hier entsteht das Problem des Strafrechts.

Es kann keine sittliche Lösung dieses Problems sein, den Verbrecher aus der menschlichen Gesellschaft auszustoßen. Und auch dadurch wird man dem Problem nicht im entferntesten gerecht, daß man den Verbrecher bestraft, um durch Abschreckung für die Sicherheit der Gesellschaft

zu sorgen. Das Moralische darf auch im Verbrecher nicht hintenan gesetzt werden. Es muß ihm möglich sein, sich in der Gesellschaft zu rehabilitieren. Unter dieser Voraussetzung bedeutet das Strafrecht für die menschliche Gemeinschaft die Gewißheit ihres moralischen Fortbestandes und für den Einzelnen die Erneuerung und somit Erhaltung seines moralischen Selbstbewußtseins. Das Strafrecht sichert dem, der das Recht gebrochen hat, seinen erneuten Anschluß an die menschliche Gemeinschaft.

Bei der Abwehr der Trennung von Legalität und Moralität haben wir schon auf das Strafrecht bezug genommen. Dort betonten wir, daß der Vorsatz nicht von der Handlung getrennt werden dürfe, und verwiesen als auf ein instruktives Beispiel auf das Strafrecht. Das Strafrecht behauptet den Zusammenhang von Vorsatz und Handlung. Der Vorsatz ist die notwendige Voraussetzung einer Handlung; erst durch die Erkenntnis des Vorsatzes ist ein Urteil über eine Handlung möglich. Der Vorsatz ist der Beschluß, welcher zur Handlung führt. An diese Fähigkeit der Beschlußfassung, der Selbstbestimmung zur Handlung, knüpft das Strafrecht an.

Das Strafrecht nimmt stets bezug auf den Vorsatz. Die Form, unter der der Richter dabei den Vorsatz denkt, ist der dolus. Aber nicht nur der dolus ist strafbar, sondern auch die culpa, die Fahrlässigkeit. Auf dolus und culpa bezieht sich das gesamte Strafrecht. Worin liegt der Grund, daß das Strafrecht beide berücksichtigt, da sie doch etwas ganz Verschiedenes bedeuten? Der Grund liegt in der Art, wie der Vorsatz gebildet wird. Der dolus besteht darin, daß der Vorsatz, der zur Handlung führt, dem Recht absichtlich widerspricht; der Wille wird hier nicht der sittlichen Freiheit, sondern der Willkür unterworfen; er ist vorsätzlich dem Guten entgegengerichtet. Culpa liegt vor, wenn der Vorsatz dem Recht ohne Absicht widerspricht, d. h. wenn bei der Willensbildung nicht die nötige Sorgfalt angewandt worden ist. Während bei dem dolus eine Verkehrung des guten Vorsatzes in sein Gegenteil besteht, also die Absicht zum Rechtsbruch

vorhanden ist, fehlt es der culpa an dieser Absicht. Es kann z. B. Mangel an kausaler Erkenntnis zur Fahrlässigkeit führen, ja die culpa scheint fast stets aus einem solchen Mangel hervorzugehen. Wenn z. B. ein Fabrikbesitzer allgemein bekannte Vorsichtsmaßregeln zur Sicherung des Lebens der Arbeiter außer acht läßt und es tritt ein Unglück ein, so ist er dafür strafbar. Beispiele lassen sich hier häufen. Fahrlässigkeit liegt dann vor, wenn die Erkenntnis des kausalen Zusammenhangs der Umstände, die zu einer Rechtsverletzung führten, vorausgesetzt werden konnte.

Wenn nun auch einerseits culpa unzweifelhaft eine mangelhafte Durchdringung der kausalen Verhältnisse zur Voraussetzung hat, so darf doch auch hier das Moment der Strafbarkeit nicht einseitig im Intellekt gesucht werden. In letzter Hinsicht muß sich auch die culpa auf den Vorsatz zurückführen lassen. Aus der Einsicht in die Mangelhaftigkeit der Erkenntnis der Kausalverhältnisse ergibt sich der Schluß auf den Fehler im Vorsatz.

Jede Diskussion über das Strafrecht führt immer wieder auf das Problem der Willensfreiheit. Hier entstehen jene zwei Parteien von Strafrechtstheoretikern, von denen sich die Anhänger der einen als Vertreter einer deterministischen und die anderen als Vertreter einer indeterministischen Strafrechtsauffassung ausgeben. Während man auf der einen Seite den Willen in allen seinen Regungen für frei erklärt, hält man ihn auf der anderen Seite für durchaus durch kausale Zusammenhänge bestimmt. Das Problem der Willensfreiheit, wie es Kant aufgestellt hat, fordert eine ganz andere Lösung. Ein absolut freier Wille ist ebenso eine Unmöglichkeit, wie ein absolut unfreier Wille. Das Gesetz der sittlichen Freiheit hat nicht die Bedeutung eines Naturgesetzes, das uns sagt, wie etwas ist, sondern es bedeutet eine Aufgabe, „ja sogar die Aufgabe des Menschen im eigentlichsten und höchsten Sinne“ [1]). „Entsteht der Wille

[1]) H. Siebeck, Über Freiheit, Entwicklung u. Vorsehung. S. 7. Tübingen 1911.

frei?"[1], ist eine ganz verkehrte Fragestellung, denn diese Frage bezieht sich auf die Absolutheit des Willens. Sie läßt nur zwei Möglichkeiten der Beantwortung zu, von denen die eine Antwort, die auf Freiheit des Willens lautet, gerade soviel sagt wie die gegenteilige Antwort. Keine von beiden Antworten fördert im geringsten das Problem. Es handelt sich nicht darum, ob der Wille frei entsteht, sondern um die sittliche Freiheit als Möglichkeit einer Aufgabe für den Willen. Es muß daher die Frage lauten: Besteht die Möglichkeit im Willen, daß dieser dem Gesetze der Freiheit gemäß sich in stetigem Fortgange mehr und mehr zu entfalten vermag? Frei sein heißt nicht frei sein vom Gesetz, sondern es heißt frei sein durch das Gesetz, das man zu verwirklichen strebt. Auf alle Fälle darf das Strafrecht das Problem der sittlichen Freiheit nicht unbeachtet lassen: so fordert es die Verbindung von Recht und Ethik. Ja wir werden sehen, wie das Strafrecht an das aus dem Konflikt des Menschen mit der Aufgabe und Forderung der sittlichen Pflicht entstehende Schuldbewußtsein anknüpft.

Wie alles Recht kennt auch das Strafrecht die Rechtshandlung. Das sittliche Bewußtsein, das durch die Rechtshandlung verletzt ist, muß durch eine neue Handlung wieder hergestellt werden. Die Verteidigung des Angeklagten hat nicht den Zweck, womöglich die Strafe zu umgehen, sondern die Prozeßhandlung zu ermöglichen und zu klären. In der Strafrechtshandlung gelangt das Strafrecht zur Anwendung. Während die gewöhnliche Rechtshandlung im positiven Sinne verläuft, also ein Rechtsverhältnis erzeugt, verläuft die Strafrechtshandlung im negativen Sinne; sie geht darauf hinaus, das Verbrechen durch Auslöschen des Verbrechers im Menschen aufzuheben, und so das ursprüngliche Recht wieder herzustellen. Soll es aber möglich sein, das Selbstbewußtsein im Verbrecher durch die Strafe wieder aufzurichten, so muß diese auf den Willen orientiert sein.

[1] Berolzheimer, Strafrechtsphilosophie u. Strafrechtsreform. S. 39. München 1907.

Mit Recht wird gefordert, daß bei keinem Strafrechtsverfahren der Richter nach der politischen und religiösen Überzeugung zu fragen oder gar zu urteilen habe. Diese Forderung findet ihre Rechtfertigung darin, daß der Richterspruch kein Urteil über den moralischen Charakter des Verbrechers sein darf. Bei der Strafrechtshandlung dreht es sich nicht um die Feststellung der Gesinnung, sondern um die Feststellung der Rechtsverletzung, worauf bei der Zumessung der Strafe das Augenmerk zu richten ist. Es ist daher mit aller Entschiedenheit zu fordern, daß der Richter sich eines solchen Urteils enthalte und sich in der Strafzumessung nicht dadurch beeinflussen lasse. Die richterliche Tätigkeit besteht in der Feststellung des Rechtsbruches und in der Beurteilung dieses Vergehens durch die Strafe.

Wir haben schon bemerkt, daß das Strafrecht auf den Willen, also auf die Ethik orientiert werden müßte. Diese Orientierung muß das Strafrecht fordern, wenn es sich als Vernunftrecht durchsetzen will. Diese Beziehung zwischen Ethik und Strafrecht muß jedoch dermaßen sein, daß sie unserem oben aufgestellten Satze, daß der Richterspruch kein Urteil über die Gesinnung sein darf, nicht zuwiderlaufe. Damit ist aber nicht gesagt, daß das Strafrecht nicht an dem Begriffe der moralischen Schuld orientiert sein dürfe. Dieser Zusammenhang muß bestehen, wenn die Strafe nicht zu einem Mittel der Gewalt und des Schutzes, wenn nicht gar zu einem Ausdruck der Rache herabsinken soll. Die Möglichkeit der Wiederherstellung des gebrochenen Rechtsverhältnisses, in Beziehung auf das Selbstbewußtsein des Verbrechers, ergibt sich aus der Gewißheit der moralischen Schuld in ihm. So hat das Strafrecht den Begriff der Schuld zur Voraussetzung und ist auf diesen gegründet. Trotzdem also das Strafrecht nur eine Schuld im Sinne des dolus festzustellen hat, muß das moralische Schuldbewußtsein im Verbrecher vorhanden sein, wenn durch die Strafe die ursprüngliche Rechtssubjektivität im Verbrecher wieder hergestellt werden soll. Die Rechtssphäre des Einzelnen hängt

auf das engste mit seinen sittlichen Aufgaben zusammen.

Hier wird nun der Zusammenhang des Strafrechts mit dem Problem der sittlichen Freiheit einleuchtend. Ohne sittliche Freiheit des Willens kein wissenschaftliches Strafrecht. Denn ohne die moralische Schuld, die eben aus dem Kampf des Willens mit der Relativität des Daseins, also aus der Freiheitsnatur des Willens entspringt, gibt es keinen Vernunftzweck des Strafrechts. Die Verantwortlichkeit muß daher für alle Handlungen des Menschen bestehen bleiben. Die Selbstverantwortung ist die Voraussetzung des moralischen Schuldbewußtseins. Das Schuldbewußtsein bedeutet Selbsterkenntnis, das ist Selbstbekenntnis. Auch das Schuldbewußtsein stellt als Selbstbekenntnis eine Aufgabe dar. Und in der Lösung dieser Aufgabe vollzieht sich eben die Erneuerung und Wiederherstellung des verletzten Selbstbewußtseins. Wie die sittliche Idee im Menschen das Rechtssubjekt fordert, so fordert das Schuldbewußtsein die Wiederherstellung der durch das Verbrechen verletzten Rechtssubjektivität. Auf dieser Forderung des Schuldbewußtseins beruht das Strafrecht. Die moralische Schuld besteht nur in bezug auf das sittliche Willenssubjekt und ist daher ein durchaus moralischer Begriff; aber auf diesem Begriff beruht die Möglichkeit des Strafrechts. „In solcher Grundlage," sagt Hermann Cohen in seiner Ethik, „besteht der Zusammenhang zwischen Ethik und Recht; aber aus der Grundlage muß sich ein streng rechtlicher Begriff entwickeln lassen. Ein solcher rechtlicher Begriff, der sich auf Grund des Schuldbewußtseins erhebt, ist der Begriff der Strafe." [1])

Auf diese Weise werden wir den oben gestellten Forderungen gerecht. Der Begriff der Strafe ist auf das Moralische im Verbrecher gegründet. Nur die Gewißheit des moralischen Schuldbewußtseins im Verbrecher darf den Richter in seinem Handeln leiten. Weiter aber darf

[1]) Cohen, Ethik d. r. Willens. S. 377.

er und kann er nicht gehen. Das Schuldbewußtsein ist die innerste Angelegenheit des Individuums selbst; einen Richter über dieses gibt es außer der Vernunft dieses Individuums nicht.

Die Bedeutung des Strafrechts liegt so in der Wiederherstellung der Rechtssubjektivität. Die Strafe ist daher weit entfernt auch nur das geringste mit der Bedeutung eines Abschreckungs- und Unterdrückungsmittels gemein zu haben. Im Gegenteil, gerade in der Wiederaufrichtung des inneren Menschen liegt der große Wert der Strafe für die menschliche Gesellschaft und den Staat. In diesem Sinne ist das Problem des Strafrechts das Problem der Selbsterhaltung. Der Einzelne, der willkürlich die Bande, die ihn mit der Gemeinschaft verbanden, zerriß, muß wieder in die Gemeinschaft eingereiht werden. Vor allem muß er für sich selbst diesen Anschluß finden und so sein sittliches Selbstbewußtsein wieder auf den Staat und die menschliche Gesellschaft richten können. Auf diese Selbsterneuerung und Selbsterhaltung in bezug auf das sittliche Bewußtsein im Verbrecher und somit auch auf die verletzte Rechtssphäre kommt es dem Staate beim Strafrecht an.

Kann man nun aber noch von einer Erhaltung und Wiederbelebung des sittlichen Selbstbewußtseins reden, wenn mit dem Verbrecher auch der Mensch vernichtet wird? Hier ist die crux unseres Strafrechts, die in der Verhängung der Todesstrafe zum Ausdruck kommt. Am Problem der Todesstrafe wird es erkennbar, daß man das Strafrecht noch nicht auf die Ethik und somit auf die Vernunft orientiert hat. Die Todesstrafe richtet nicht allein den Verbrecher, sie richtet auch den Menschen. Damit aber stellt sich der Verdacht ein, daß man die Strafe aus Rache verhängt hat. Dieser Vorwurf wird auch nicht abgeschwächt, wenn man mit anderen Worten die Todesstrafe als ein notwendiges Mittel zur Sicherheit des Staates zu definieren sucht. Durch diese Art von Strafe verneint man prinzipiell den Menschen im Verbrecher. Der größte Verbrecher ist immer noch strafwürdig, weil man, man

mag das zugeben oder nicht, die Menschlichkeit in ihm noch anerkannt. Der Mensch ist solange strafwürdig, solange seine Selbstbestimmung, das heißt seine Selbstverantwortung noch vorhanden ist. Dies ist der Fall, solange sein Bewußtsein nicht ausgelöscht oder getrübt ist.

Man hat in der modernen Zeit das Wesen der Todesstrafe, wie der Strafe überhaupt, durch psychologische Untersuchungen und Darlegungen zu erörtern versucht. Man spricht von moralisch kranken und moralisch gesunden Menschen, ja man kommt soweit, von einem geborenen Verbrecher zu reden. Moralisch gesund und moralisch krank sind jedoch Begriffe, die das Strafrecht nicht kennt. Entweder ist der Mensch willensfähig oder er ist es nicht. Hebt man die Willensfähigkeit, diese Grundvoraussetzung des Menschen auf, so hebt man damit jegliches Recht auf und verneint somit den Gedanken einer notwendigen Gemeinschaft. Das Strafrecht betrifft nur den willensfähigen Menschen. Die Psychiatrie muß allerdings entscheiden, ob der Angeklagte irrsinnig, ob sein Bewußtsein für immer, zeitweise oder überhaupt nicht vernichtet ist. Das entscheidet die Strafwürdigkeit. In Dingen des Rechtlichen, Moralischen, wie des Sozialen überhaupt ist die Psychiatrie durchaus nicht imstande mitzureden. Das sind Begriffe, die sie von anderen Gebieten zu entnehmen hat, und die sie mit ihren Mitteln nicht fortbilden kann.

Wir sahen, wie das subjektive Moment der Schuld nach einer Wiederherstellung des Rechtszustandes, der durch das Delikt verletzt war, also nach Strafe verlangt. Wie aber kann nun „die Todesstrafe ihre Erklärung und Rechtfertigung aus dem Wesen der Strafschuld finden“?[1]) Kann es nun noch eine Wiederherstellung des Rechtsbruches geben, wenn das moralische Selbstbewußtsein ausgelöscht ist? Der Todesstrafe fehlt daher, das kann man nicht abstreiten, die Orientierung auf die sittliche Vernunft. Wo liegt nun eine Rechtfertigung der Todesstrafe,

[1]) Berolzheimer a. a. O. S. 231.

wenn sie einer wissenschaftlichen Rechtfertigung entbehrt? Dies bleibt für die Anhänger der Todesstrafe eine offene Frage.

Es setzt die Strafe die Anerkennung der sittlichen Persönlichkeit im Verurteilten voraus. Kein Mensch und auch keine menschliche Institution ist dazu berechtigt, einem Menschen, und sei es selbst der Schlimmsten einer, diesen Kern des Menschlichen abzuerkennen. Man schützt nicht die Gesellschaft durch die Todesstrafe, sondern im Gegenteil, man verletzt das oberste Gesetz aller menschlichen Organisation, die Idee der Menschheit. Achte den Menschen auch im Geringsten! Welche Institution hat das Recht, ein moralisches Bewußtsein auszulöschen, und wo ist die Kontrollstation, die feststellt, wo ein solches aufhört? Die Todesstrafe bleibt immer der Ausdruck der mangelnden Einsicht einer Zeit, denn sie hat nicht das Vertrauen auf ihre sittliche Kraft, dem Einzelnen jene geforderte Selbsterneuerung zu gewähren. Dem innersten Wesen des Strafrechts ist die Todesstrafe entgegen, denn sie ist und bleibt ein Verdammungsurteil. An der Todesstrafe klebt der primitive Gedanke der Rache.

Die Ethik fordert die vollkommene Beseitigung der Todesstrafe. Es ist schon ein ganz verhängnisvoller Ausspruch, wenn Berolzheimer in seinem System der Rechtsphilosophie sagt: „Bei der Erörterung über die Todesstrafe spielt zweifellos das Gefühl eine bedeutsame Rolle.“ [1]) Hier verzichtet Berolzheimer auf das allein entscheidende Werkzeug der Vernunft und sucht sich auf das Gefühl zurückzuziehen. Damit aber versetzt er seiner sogenannten Rechtfertigung der Todesstrafe den Todesstoß. Hier können allein Vernunftgründe entscheiden. Für die Todesstrafe gibt es schlechthin keine vernunftgemäße Rechtfertigung. Wenn oben Berolzheimer einmal die Rechtfertigung der Todesstrafe aus dem Wesen der Strafschuld herbeibringen will und dann wiederum her-

---

[1]) S. 230.

vorhebt, daß das Gefühl eine bedeutsame Rolle bei der Erklärung der Todesstrafe spiele, so haftet dieser Rechtfertigung durchaus keine Klarheit an. Es klingt doch etwas merkwürdig, daß sich der Kulturfortschritt nicht darin offenbaren soll, „daß die Todesstrafe aufgehoben wird, sondern daß sie ohne Qualen vollzogen wird." Zwar soll sich nun auch noch der Kulturfortschritt weiter darin offenbaren, „daß der Kreis der todeswürdigen Verbrecher eingeengt wird" [1]).

Wir sehen, daß das Strafrecht nicht einen Notbehelf der menschlichen Gesellschaft darstellt, sondern daß in ihm ein sittlicher Faktor von großer Bedeutung lebendig ist. Auf dem ethischen Begriff der Schuld ruht das gesamte Strafrecht. Ohne das Schuldbewußtsein wäre das Strafrecht unmöglich, da es ihm an der Grundlage, an einem Zweck mangelte. Das Recht wird durch den Verbrecher verletzt, und dieser Rechtsbruch verlangt nach einem Ausgleich, nach einer Tilgung durch die Strafe. Mit der Strafvollstreckung hört der Mensch auf Verbrecher zu sein. Das Schuldbewußtsein mag in bezug auf den Einzelnen noch weiterwirken, in Beziehung auf die Gemeinschaft und auf das Recht ist es getilgt. Wir haben gesehen, wie die Gefahr für die moralische Persönlichkeit des Staates, die in der Verletzung des Rechts oder wie man früher sagte, des Staatsvertrags liegt, durch das Strafrecht beseitigt wird. Die Sicherheit des Staates beruht in seiner sittlichen Kraft, in der Selbsterkenntnis, mit der er auch den größten Verbrecher wieder aufnimmt, um ihm die Sorgfalt angedeihen zu lassen, die notwendig ist, den Funken der Menschlichkeit in ihm zu spüren, auf daß er den Weg zur menschlichen Gemeinschaft zurückfindet. Das Strafrecht garantiert nicht allein die Erhaltung des sittlichen Selbstbewußtseins des Einzelnen, es sichert ebenso das Selbstbewußtsein des Staates.

---

[1]) Ebenda S. 231.

Völkerrecht und Weltstaat.

Auf keinem Gebiet wirkt die Verendlichung des sittlichen Ideals so gefährlich wie im Völkerrecht. Nirgends ist man mit dem Schlagwort Utopie schneller bei der Hand als gerade bei der Erörterung völkerrechtlicher Fragen. Was in aller Welt soll uns die Vernunft? fragt man. Der Gang der Weltgeschichte wird auf den Schlachtfeldern entschieden, die gebietende Herrscherin der Welt ist die bewaffnete Macht! Es ist widersinnig, so sagt man, über die gegebene Wirklichkeit hinauszuwollen. Statt das Schicksal der politischen Macht dem Walten des Zufalls zu entreißen und es der sittlichen Vernunft untertan zu machen, sucht man aus Egoismus der Willkür freie Bahn zu schaffen. In der bewaffneten Macht sieht man die erste Lebensbedingung des Staates. Demgegenüber haben wir das wahre Wesen des Staates in seiner rechtlich-sittlichen Organisation erkannt. Der Rechtsstaat ist der Vernunftstaat. Das Verhältnis des Rechtsstaates zu anderen Staaten kann aber unmöglich auf Macht und Willkür gegründet sein. Das wäre seiner inneren Natur entgegen. Die Beziehungen der einzelnen Staaten untereinander müssen auf das Recht gegründet sein, denn wie wir früher einmal ausführten, ist das Recht der einzig mögliche Weg zur Verwirklichung der Wechselbeziehung zweier oder mehrerer Personen. Auch hier stehen sich zwei Rechtspersonen gegenüber, also müssen sich ihre gegenseitigen Handlungen rechtlich regeln lassen. Es muß das Völkerrecht auf die sittliche Gemeinschaft der Staaten hinwirken.

Der Begründer des Völkerrechts war auch der Begründer des Naturrechts. Hugo Grotius hat so ein Völkerrecht gefordert, das dem sittlichen Streben des Menschengeschlechts entspricht. Die Anfänge des Völkerrechts sind schon auf das deutlichste im römischen Rechte nachweisbar. Ohne Zweifel gab die Ausbreitung des römischen Verkehrs über die Grenzen des Landes hinaus den Anstoß zur Entstehung des sogenannten jus gentiums. Solange Rechtsgeschäfte nur unter römischen Bürgern statt-

fanden, genügte für diese das geltende Bürgerrecht (jus civile). Je mehr jedoch der Handel der Römer an Umfang zunahm und sich zunächst auf die Latiner erstreckte, ergab sich die Notwendigkeit, auch den „Fremden" und Nichtbürger als Rechtssubjekt anzuerkennen. So entstand das jus gentium. „Das Recht der ersten Art, das eigentlich römische Recht, das Bürgerrecht alter Art, hieß ihnen jetzt jus civile im engeren, besonderen Sinne (jus proprium civium Romanorum), das andere aber erschien ihnen als ein gemeines Menschenrecht, durch die Natur der Dinge und gemeinmenschliches Billigkeitsgefühl allen Völkern gemeinsam (jus gentium, quod apud omnes gentes, peraeque custoditur), gewissermaßen ein kraft seiner Selbstverständlichkeit überall geltendes Naturrecht." [1]) Obwohl so dieses Völkerrecht aus dem wirtschaftlichen Verlangen, den Handel mit dem Auslande zu ermöglichen, hervorgegangen ist, so muß doch auch hervorgehoben werden, daß der Gedanke des Völkerrechts durch den Einfluß stoischer Philosophie gestützt und gefördert wurde. Infolge Einführung stoischer Gedanken, vor allem durch die Vermittlung Ciceros, trat eine Epoche ein, in der man sich wissenschaftlich mit dem jus gentium beschäftigte. Das jus naturale der Stoa geht in das römische Recht ein und wird mit dem jus gentium verschmolzen.

Wähend wir einerseits sehen, wie das römische Recht durch die Stoa befruchtet wird, unterliegt es andrerseits keinem Zweifel, daß die Stoa aus dem Bestande des imperium Romanum die Anregung zum Gedanken des Weltstaates schöpfte, den sie nun philosophisch zu begründen und darzustellen unternimmt. Dem platonischen und dem aristotelischen Staate war die nationale Abgeschlossenheit eigen, der Staat der Stoa ist der Weltstaat, der das ganze Menschengeschlecht umfaßt. Zeno „will die Sonderungen durch die kommunalen, politischen, nationalen Schranken, die Verschiedenheiten in Recht und Verfassung nicht bloß darum beseitigen, die Menschen nicht bloß darum zu

---

[1]) R. Sohm, Institutionen d. röm. Rechts. S. 70.

Bürgern eines Staates machen, weil die volle Entfaltung der Persönlichkeit im Sinne des stoischen Ideals durch die Sprengung jener engeren Verbände begünstigt würde, sondern es ist ihm dabei gleichzeitig ebensosehr darum zu tun, sie alle einer höheren objektiven Lebensordnung zu unterwerfen und durch die aus der Unterordnung unter „Ein Gesetz" hervorgehende Willensgemeinschaft zu einer sozialen Lebensgemeinschaft, alles Individuelle zu sozialem Leben zu verschmelzen. Das Gemeinschaftsprinzip ist es, welches hier in dem Einheitsstaat der Gattung seinen höchsten Ausdruck findet. Die κοινωνία der älteren Staatsideale soll sich zu einer allseitigen Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechts erweitern, der eine Menschheitsstaat zugleich der Sozialstaat der Zukunft sein. Und innerhalb dieser Gemeinschaft soll sich hinwiederum die absolute Einheit alles sozialen Lebens verwirklichen, dank dem Alles beherrschenden und Alles umfassenden Walten des Gesetzes der Vernunft, welches nicht zuläßt, daß die Entwicklung des sozialen Ganzen, durch individuelle Willkür gestört wird."[1]) So stellt das stoische Staatsideal eine auf dem Gemeinschaftsprinzip begründete Weltorganisation dar. Wie es nur eine Menschheit, nur ein Gesetz gibt, so kann es auch nur eine Gemeinschaft, der Menschen, nur einen Staat, den Weltstaat geben. Von allen anderen Idealen eines Weltstaates unterscheidet sich das stoische dadurch, daß bei diesem die nationalen Grenzen schwinden und alles in ein großes Ganzes zusammenschmilzt. Wie das römische Weltreich wohl die äußere Anregung zu diesen stoischen Gedanken gegeben haben mochte, so fanden die Römer nun wieder in solchen Gedankengängen eine Grundlage, auf der sie ihre internationale Kolonisation betätigen konnten.

Wenn nun auch die Zugehörigkeit zur Stoa in der Kaiserzeit zum guten Ton gehörte, so daß Tacitus von den „gebildeten" Römern meint, sie trieben nur Philosophie, „um durch einen schön klingenden Namen die Träg-

---

[1]) Pöhlmann, Gesch. des antiken Komm. u. Sozial. I. S. 616.

heit ihres Müßigganges zu verhüllen", so gehörten ihr doch auch Männer an, die mit Ernst und Entschiedenheit die stoische Philosophie fortzupflanzen und zu erweitern suchten. Vor allem waren es Seneca, der ehemalige Sklave Epiktet und Mark Aurel, die das stoische Ideal hochhielten. „Wir behaupten, sagt Seneca, daß Zeno und Chrysippus Größeres geleistet, als wenn sie Heere angeführt hätten; sie haben Gesetze gegeben, nicht für einen einzelnen Staat, sondern für die ganze Menschheit."[1] Also auch für Seneca ist der wahre Staat der Staat der Menschheit. Die Organisation der Menschen zur sittlichen Gemeinsamkeit greift über den zufälligen Staat der Natur hinaus, um so alle menschliche Wesen, alle Völker zu umfassen. So haben für Mark Aurel, den letzten bedeutenden Stoiker, die einzelnen Staaten kein anderes Verhältnis zur societas hominum, zum Weltstaat, als wie die Häuser einer Stadt zum Ganzen. Das Band, das die Menschen zur societas hominum vereinigt, ist die Vernunft. Von solchen Gedanken wird das römische Recht beeinflußt. Es entwickelt sich ein Vernunftrecht, das Naturrecht der Stoa. Aus dem auf dem nationalen Boden des Römertums beschränkten Bürgerrecht entfaltet sich nun das Weltrecht, das jus gentium.

Das Christentum wurde, nachdem es in das römische Reich Eingang gefunden hatte, im weitgehendsten Maße von der Philosophie der Stoa beeinflußt. Keine andere Religion hat so stark wie die christliche, das stoische Ideal des Weisen auszuprägen und durch die Jahrhunderte fortzupflanzen gewußt. Aber auch das Imperium der Römer ist auf die christliche Auffassung nicht ohne Einwirkung geblieben, und gerade die Stoa war es, die dem Christentum den Weltstaatgedanken übermittelte. Das Christentum paßte sich allmählich dem Weltstaatgedanken der Römer an und so sehen wir, wie schließlich die christliche Auffassung vom Staate in der Lehre Augustins vom Gottesstaat einen universellen Charakter annimmt. Man

[1]) Seneca, de otio 32.

kann die Bestrebungen des Papsttums, eine Weltherrschaft der katholischen Kirche zu gründen, als eine Fortsetzung des römischen Imperiums auffassen. Darin lag die große Bedeutung des Papsttums, daß es, den christlichen Weltstaat durchzuführen, sich zur Aufgabe gestellt hatte [1]. Während jedoch die Stoa die Autorität der Vernunft betonte und überall die Idee der Menschheit als oberstes Ziel setzte, tritt in der Zeit des christlichen Mittelalters, so vor allem bei Augustin und dann bei Thomas von Aquino, die Bedeutung der Vernunft zu Gunsten der Religion und der Kirche zurück. Die Philosophie wird Magd der Theologie.

Augustins Weltanschauung gipfelt in der Idee des Gottesstaates. Jeder, der sich zur Lehre Christi bekennt, gehört diesem an. Er erstreckt sich so über die ganze Erde. An früherer Stelle haben wir schon Augustins Staatsauffassung eingehend erörtert. Er fordert den christlichen Weltstaat zur Verwirklichung des Friedens. Eine Fortsetzung dieses Gedankens einer christlichen Weltmonarchie finden wir bei Thomas von Aquino. Er vertritt die Oberaufsicht der Kirche über den Staat. Als oberster Monarch der Christenheit sollte der Papst, der berufene Stellvertreter Gottes, regieren. Das Recht hat nach ihm nur insofern Gültigkeit und ist nur insofern ein billiges Recht, als es sich von der ewigen Vernunft Gottes herzuleiten vermag. So sagt Thomas: „Das menschliche Gesetz erfüllt (habet) insoweit den Begriff des Gesetzes, insoweit es der rechten Vernunft gemäß ist; und hiernach ist es offenbar, daß es von der ewigen Vernunft sich herleitet. Wieweit es aber von der Vernunft abweicht, sofern heißt es ein unbilliges Gesetz, und so erfüllt es nicht den Begriff des Gesetzes, sondern mehr eine Vergewaltigung (violentia). Und doch soweit selbst im unbilligen Gesetz etwas von Ähnlichkeit mit dem Gesetz bewahrt wird, infolge der ordnungsmäßigen Macht (secundum or-

---

[1]) Vergl. W. Schücking, Organisation der Welt. S. 15—25. Leipzig 1909.

dinem potestatis) dessen, der das Gesetz gemacht hat, insoweit leitet es sich auch vom ewigen Gesetz nach her. Denn alle Macht ist von Gott dem Herrn, wie es Römer 13 heißt."[1]) Das Naturrecht der Stoa ist zum göttlichen Recht geworden, denn es hat seinen Grund nicht mehr in der Vernunft, sondern in Gott. Alles Recht entsteht so aus der ewigen Vernunft Gottes. So muß auch das Völkerrecht, insofern man von einem solchen innerhalb der christlichen Weltorganisation reden kann, dem göttlichen Willen gemäß sein.

Im Gegensatz zu Augustin und seinem bedeutenden Nachfolger dachte sich Dante die Weltmonarchie als ein Weltkaisertum. Zwar ist für Dante die kaiserliche Macht auch göttlichen Ursprungs, aber der Kaiser soll unabhängig vom Papste sein. Der Gedanke eines Weltstaates bedeutet für Dante eine Aufgabe für die gegenwärtige politische Welt. Obwohl vielfach die Zusammenhänge der Danteschen Ausführungen vor allem mit der Scholastik ganz offenbar sind, so mutet uns seine Auffassung des Weltstaates weit weltlicher und politischer an als die sonstigen mittelalterlichen Staatsauffassungen. In der Tat war auch Dante in seinen Staatserörterungen in erster Linie der Politiker, der die Einheit seines Vaterlandes zu erstreben suchte.

Die Renaissance weiter hat den Anschluß an die Philosophie des Altertums erstrebt. Campanella war es, der zuerst in dieser neuen Zeit den Plan eines Weltstaates entwarf. Während jedoch die Naturrechtslehrer der Renaissance auf dem Boden der menschlichen Vernunft stehen, lehnt sich Campanella in seinem Sonnenstaat ganz unverkennbar an die mittelalterliche Scholastik an. Die Quelle des Gesetzes ist für ihn Gott. Aus den ewigen Gesetzen sind die natürlichen Gesetze hergeleitet, ganz wie wir es bei Thomas sahen. Diese Gesetze finden ihren „allgemeinsten Ausdruck in den völkerrechtlichen Ge-

[1]) Thomas v. Aquino, zitiert nach J. J. Baumann, Die Staatslehre des h. Thomas v. Aquino. S. 76 f.

setzen, die allen Menschen gemeinsam sind."[1]) Da alles Gute nur von Gott kommen kann, so muß an der Spitze des Staates ein von Gott eingesetzter Herrscher, der Papst stehen, um die Menschen zum Guten hinzuführen. „Die Sonnenstädter selbst sagen, es werde bald dahin kommen, daß die ganze Welt nach ihrer Weise lebe; sie weissagen eine neue Weltperiode, Buchdruckerkunst, Schießpulver und Magnet sind ihnen die Vorbereitungen zur Vereinigung der Menschheit in eine Herde, und der neue Stern in der Cassiopeja bedeutet den Aufgang einer neuen Weltmonarchie mit neuen Gesetzen und neuen Ordnungen."[2]) Der letztere Gedanke läßt uns erkennen, daß Campanella der Astrologie eine große Bedeutung in seinem Sonnenstaat zukommen läßt, wie ja der Name des Staates schon besagt. Die Sonnenstädter verehren einen Gott, den Gott Sol. Die eigentlichen Vermittler zwischen der Gottheit und den Menschen sind die Astrologen. Wir finden hier dieselbe Beziehung der Menschen zur Sonne und den Sternen wie in dem Sonnenstaat des Jambulus. Obwohl Campanella seinen Weltstaat durchaus sozialistisch organisiert denkt und das Völkerrecht als ein allgemeines Menschenrecht auffaßt, ist er in seiner Grundanschauung doch nicht über Thomas von Aquino hinausgekommen. Nur darin hauptsächlich unterscheidet er sich von Thomas, daß er jegliche List und Gewalt zur Förderung des Weltstaates und des Weltfriedens für erlaubt erklärt.

Der Begründer des Völkerrechts, wie auch des Naturrechts der Renaissance ist Hugo Grotius. Das Recht muß auf die Vernunft gegründet werden, so fordert er. „Das Recht mit weiterer Geltung ist das Völkerrecht, welches durch den Willen aller oder vieler Völker seine verbindliche Kraft erhalten hat."[3]) Dieser Willen Aller erzeugt einen neuen Willen, der in dem Völkerrecht zum Ausdruck kommt, den Willen der Staatengesamtheit. Es entspringt

[1]) C. Sigwart, Thomas Campanella u. seine polit. Ideen. Preuß. Jahrbücher. Bd. XVIII. S. 532.

[2]) Ebenda S. 538.

[3]) Grotius, Drei Bücher über das Recht. I. S. 80.

also das Völkerrecht aus einer Staatengemeinschaft. Kriege dürfen nur zur Förderung und Sicherung dieser Gemeinschaft geführt werden, sie müssen daher eine gerechte Ursache haben. „Die Vernunft und die Natur der Gemeinschaft, welche zweitens und vorzugsweise zu berücksichtigen ist, verbietet nicht jede Gewalt, sondern nur die, welche der Gemeinschaft widerstreitet, d. h. verletzt.“ [1]) Der Zweck des Krieges ist daher nach Grotius, der Vernunft, dem Naturrecht innerhalb der Staatengemeinschaft zur Anerkennung zu verhelfen. Es kann daher keine anderen Ursachen des Krieges geben als „entweder den Ersatz des Schadens oder die Strafe.“ [2]) So ist der Krieg ein Werkzeug des Rechts und nicht der Macht. Er hat nur dann eine gerechte Ursache, wenn er die internationale Staatengemeinschaft erhalten und sichern will. An oberster Stelle steht das Völkerrecht als Naturrecht; es entscheidet über den Krieg und hat die Aufgabe, den Verkehr der einzelnen Staaten untereinander zu regeln.

Im Sinne des Hugo Grotius faßt auch Leibniz das Völkerrecht als ein Vernunftrecht auf. Für ihn ist „das Prinzip des Rechts das Wohl der Gesamtheit. Die Gesamtheit aber darf nicht durch Einzelne, noch durch bestimmte Einzelgruppen repräsentiert gedacht werden, sondern sie umfaßt alle Glieder des „Gottesstaates“ und der Republik des Universums.“ [3]) In der Zeit vor Kant ist noch Christian Wolff zu erwähnen, der in mehreren Schriften ebenfalls das Völkerrecht als ein Naturrecht vertrat und schließlich als das oberste Ziel den Völkerstaat (civitas gentium maxima) als eine notwendige Organisation der Völker aufstellte.

Im Jahre 1795 erschien Kants Schrift „Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf“. Darin wendet sich Kant in erster Linie gegen die, die den ewigen Frieden

---

[1]) Ebenda S. 94.

[2]) Ebenda S. 237.

[3]) Cassirer, Leibniz' System. S. 450.

für eine Utopie halten. „Es ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des geschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuierlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.“ [1]) So setzt Kant das Werk der Naturrechtslehrer fort. Die Forderung der Beseitigung des Krieges und der Konstituierung des ewigen Friedens entspringt, nach ihm, keineswegs aus menschenfreundlichen Gefühlen, sondern aus einem rechtlichen Prinzip. „Diese Vernunftidee, sagt Kant, einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philantropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Prinzip.“ Es ruht so die Aufgabe des Völkerrechts darin, die Völker zu einer großen Gemeinschaft zu verbinden. Und sollten in diesem Staatenverhältnis einmal Gebrechen angetroffen werden, so ist „es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie, sobald wie möglich, gebessert, und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne; sollte es auch ihrer Selbständigkeit Aufopferung kosten.“ [3]) Die Organisation der Welt nach Prinzipien eines Vernunftrechts war also schon für Kant eine rechtliche Forderung. Die internationale Organisation ist eine Notwendigkeit, die sich aus dem Rechtscharakter der einzelnen Staaten ergibt.

Während frühere Völkerrechtslehrer, so z. B. Campanella, wie ja auch die Stoa, den Satz aufstellten, daß alle Unterschiede der Nationen schwinden, also alle Völker zu einem einzigen Volk verschmolzen werden müßten,

---

[1]) Zum ewigen Frieden. Reclam. S. 25.
[2]) Kant's Werke. Bd. VII. S. 170.
[3]) Kant, Zum ewigen Frieden. S. 39.

damit die Weltmonarchie gegründet werde, fordert Kant als „Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt, daß zuvorderst ein rechtlicher Zustand existiere.“ [1]) Es handelt sich also nach Kant nicht darum, daß die einzelnen Völker ihre Nationalität abstreifen, sondern darauf kommt es ganz allein an, daß diese Völker rechtlich organisiert sind. Die Staaten der internationalen Staatengemeinschaft müssen Rechtsstaaten sein. Rechtsorganisation der Welt ist nur die folgerichtige Fortsetzung der Rechtsorganisation innerhalb des einzelnen Staates.

Die Idee des Weltstaates ist „an sich eine unerreichbare Idee, aber kein konstitutives Prinzip (der Erwartung eines, mitten in der lebhaften Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden Friedens), sondern nur ein regulatives Prinzip“ [2]). Damit hat es Kant klar und deutlich ausgesprochen, daß die weltbürgerliche Gesellschaft nicht der fromme Wunsch eines menschenfreundlichen Herzens ist, sondern das notwendige Arbeitsprogramm für eine fruchtbringende internationale Zusammenarbeit aller Staaten. Der internationale Verkehr der Gegenwart läßt uns immer wieder von Neuem erkennen, wie absolut notwendig die Aufstellung eines solchen Zieles ist.

Wie Kant, so waren auch Schiller und Goethe Anhänger des kosmopolitischen Gedankens. Interessant ist die Bemerkung Goethes zu Eckermann: „Überhaupt ist es mit dem Nationalhaß ein eigenes Ding. Auf der untersten Stufe der Kultur werden sie ihn immer am stärksten und heftigsten finden. Es gibt aber eine Stufe, wo er ganz verschwindet, und wo man gewissermaßen über den Nationen steht und man ein Glück oder ein Weh seines Nachbarvolkes empfindet, als wäre es dem eigenen begegnet. Diese Kulturstufe war meiner Natur gemäß, und ich hatte mich darin lange befestigt, ehe ich mein sechzigstes Jahr erreicht hatte.“ [3]) Nicht allein der einzelne

---

[1]) Ebenda S. 54.
[2]) Kant's Werke. Bd. VII. S. 656.
[3]) Gespräch vom 14. III. 1830.

ist zur Verwirklichung der Idee der Menschheit berufen, sondern die Gesamtheit der Staaten. Die Gemeinsamkeit der Staaten besteht in der Gemeinsamkeit ihrer sittlichen Aufgabe. Aber gerecht kann der einzelne Staat der sittlichen Idee nie werden, wenn er sich gegen die übrigen Staaten abschließt und seine Beziehungen zu diesen der Idee des Rechts entgegenwirken. Die Wahrhaftigkeit für den einzelnen Staat liegt nicht nur in der Vervollkommnung seines inneren Zustandes, sondern auch in dem rechtlich-sittlichen Anschluß an die internationale Staatengemeinschaft.

Mit Recht nennt Schücking in seinem Buche „Die Organisation der Welt" die Zeit der letzten hundert Jahre das Zeitalter der wieder angeknüpften internationalen Organisation. In der Tat! Lenken wir unsere Blicke auf die gegenwärtige internationale Lage, so bietet sich uns hier eine Fülle von Merkmalen einer beginnenden internationalen Regelung der Beziehungen der Staaten zueinander. Es sind Anzeichen und Merkmale, die ihren Ursprung gar oft nur einer technischen oder industriellen Notwendigkeit, aber noch nicht einer positiven Rechtsentfaltung verdanken. Wir stehen erst am Anfang des politischen Kampfes um das große Ziel einer Weltorganisation.

Mag das Völkerrecht in seinen geschichtlichen Anfängen den Zweck gehabt haben, Streitigkeiten der Völker durch Verträge zu beendigen, so ist es am Anfang des 20. Jahrhunderts in erster Linie zu einem Mittel geworden, den internationalen Verkehr der Völker im positiven Sinne zu regeln, und so den Krieg nicht nur überflüssig zu machen, sondern auch seinen widerrechtlichen Charakter vor Augen zu führen. Wenn der Krieg das Gottesgericht wäre, das unter den einzelnen Staaten über Mein und Dein zu entscheiden hätte, dann wäre natürlich der Krieg die Quelle des Völkerrechts. „Noch heute steht und fällt das Völkerrecht mit dem Kriege; und der Gedanke, daß mit den Mitteln und Formen, die es gewährt, die Abschaffung des Krieges im Wege Rechtens durch-

geführt oder auch nur vorbereitet werden, daß das Völkerrecht sich selbst aus seinen Angeln heben könnte, ist nichts anderes als ein Hirngespinnst."[1]) Wie sollte sich aber das Völkerrecht, indem es die Beziehung der einzelnen Staaten regelt und befestigt, selbst aus den Angeln heben? Das Urteil Kants, daß das Völkerrecht auf den Weltfrieden abzweckt, wird hier stichhaltiger sein. Kant hat seine Rechtslehre, wie er ausdrücklich bemerkt, aus Vernunftgründen zu deduzieren gesucht. Heute zwar begnügt man sich, auf die Positivität des Rechts zu verweisen, ohne zu überlegen, daß der echte Gehalt dieser Positivität eben in einer positiven Verwirklichung des Vernunftrechts liegt. Angesichts dessen erscheint es unverständlich, wenn gesagt wird: „In keiner Materie bewährt sich die Positivität des Völkerrechts augenfälliger, eindringlicher, entwicklungsfähiger, als im Rechte des Krieges."[2]) Die Erfahrung widerlegt diese Kriegsenthusiasten auf das schärfste. Gerade in der Anlehnung an das Naturrecht, von dem unser Autor nichts wissen will, gerade in der Beachtung eines Vernunftmaßstabes, den er entbehren zu können glaubt, hat sich das moderne Völkerrecht am entwicklungsfähigsten erwiesen und sich in der Tat an vielen Punkten entwickelt. Wir verweisen auf die Einsetzung des internationalen Oberprisengerichts durch den zweiten Haager Kongreß, der angewiesen wurde, in erster Linie nach etwa vorhandenen Verträgen, in zweiter Linie nach dem „Allgemeinen Völkerrecht", und in dritter Linie „nach den Grundsätzen von Recht und Billigkeit" zu richten[3]). Damit hat man anerkannt, daß nicht der Krieg, sondern die Vernunft in Streitigkeiten das Urteil zu sprechen hat, und daß diese es ist, die das Recht weiterbildet. Wir erinnern weiter, um den Einfluß des Vernunftrechtes auf das Völkerrecht zu zeigen, an die

---

[1]) v. Martitz, Völkerrecht (in Kultur der Gegenwart). S. 491. Berlin 1906.

[2]) Ebenda S. 433.

[3]) Vergl. Schücking, Organisation der Welt. S. 8.

Gründung des internationalen Postvereins zu Bern, an die internationale Meterkonvention zu Paris, an die internationale Maßnahme zur Bekämpfung des Sklavenhandels, an die internationalen Arbeiterschutzkonferenzen (Verbot der Nachtarbeit der Frauen, Bern 1905), an die vielen Sanitätskonferenzen und nicht zuletzt an die Friedenskonferenz im Haag[1]). Und das sind nur die bedeutendsten unter den vielen Abkommen, die zwischen den einzelnen Staaten getroffen wurden. Deutschland hat z. B. bis zum Jahre 1907 63 internationale Abkommen mit den verschiedensten Ländern der Welt getroffen. Und diese positiven Verträge sind durchaus nicht aus Kriegen hervorgegangen. Man vergesse nun aber nicht, welche Vorteile der Entwicklung des Völkerrechts aus dem privaten Internationalismus, wie z. B. den wissenschaftlichen Kongressen, den internationalen Gewerkschaften usw. zugute kommen. Auf allen Gebieten regt es sich zum internationalen Zusammenschluß. Soll aus diesem Streben und Verlangen nach internationaler Verständigung ein festgefügter Gesamtkörper hervorgehen, so muß ein Völkerrecht geschaffen werden, das dieser Regelung gewachsen ist und ein internationales Rechtsverhältnis für alle Staaten durchzuführen vermag.

Kant knüpfte die Existenz des Völkerrechts an das Vorhandensein von Rechtsstaaten. Hiermit hat Kant den wesentlichsten Punkt zur Entstehung des Völkerrechts getroffen. Wir sahen, wie die Organisation des Einzelstaates auf die Gesamtheit der Staatsbürger gerichtet war. Darin erkannten wir die wesentliche Bedingung für den Rechtsstaat. Auch die Organisation des Weltstaates muß auf die Gesamtheit der Willen seiner Glieder, der Rechtsstaaten orientiert werden. Darin liegt die notwendige Bedingung für das Zustandekommen eines Völkerrechts. Die Organisation des Weltstaates ist die Organisation des Einzelstaates im Großen. Wie der Einzelstaat in der Genossen-

---

[1]) Vergl. A. H. Fried, Das internat. Leben der Gegenwart. Teubner 1908.

schaft ein Vorbild für seine Organisation findet, so tut es auch die internationale Organisation des Staatenbundes. Genossenschaften können als Genossen einer neuen Genossenschaft auftreten. Damit ist das Prinzip der Weltorganisation gegeben. Ohne das Geringste an seiner Selbständigkeit zu verlieren, vermag der einzelne Rechtsstaat zu einem Glied einer internationalen Rechtsgemeinschaft zu werden. Wie die Menschen im Staate Glieder sind, so ist der Staat ein Glied in dem rechtlich-sittlichen Gemeinwesen der Welt. Nur ein organisierter Zusammenschluß des gesamten menschlichen Geschlechtes vermag die Idee der Menschheit zu befriedigen. Das Mittel, diese Organisation zu schaffen, ist das Völkerrecht.

Auch hier finden wir wieder die Forderung bestätigt, daß dort, wo ein Recht sich bilden soll, ein Wille vorhanden oder in der Entstehung begriffen sein muß. Der Wille des Völkerrechts ist der Wille der Gesamtheit der Rechtsstaaten; er ist der Wille des Weltstaates. In seiner Entfaltung und Weiterbildung muß das Völkerrecht auf diesen Willen orientiert werden. So nur vermag es seinen sittlich-rechtlichen Charakter auszubauen und dem Vernunftrecht in dem Verkehr der Völker untereinander zur Geltung zu verhelfen. Wie im Einzelstaat nicht mehr die rohe Faust das Recht der Bürger bestimmt, sondern wie hier versucht wird, in gleichmäßiger Form die Beziehungen der Menschen untereinander zu regeln, so wird auch zwischen den Staaten die rohe Macht des Krieges fallen müssen. An die Stelle des Haders und Streits der Staaten muß die gemeinsame Arbeit treten. Damit dies Ziel erreicht werde, muß gegen den Krieg angekämpft werden. „Die Staatengemeinschaft ist es, sagt Fried, die wir ausbilden wollen. Freilich nicht jene Gemeinschaft, die sich in den Köpfen unserer Gegner als das Phantasiegebilde der „Vereinigten Staaten von Europa" darstellt, auch nicht jene „Föderation der Welt", die als ein Nationalbrei mit Zentralgewalt, also als eine Unterjochung aller unter einer Führung bezeichnet wird, sondern jene Staatengemeinschaft, die wir als absolute Allianz" bezeichnen

wollen."[1]) Die Haager Friedenskonferenzen haben das große Problem des Weltfriedens in Angriff genommen, um es in fortschreitender Arbeit zu lösen.

Kein Vorwurf wird dem Streben nach einer internationalen Organisation öfter gemacht als der, daß der Internationalismus den Nationalismus auslösche. Er richtet sich aber nur gegen eine unzulässige Überspannung des letzteren. Das Wort national, in dem Sinne, wie es hier gebraucht wird, ist mehr oder minder zu einem Schlagwort geworden. Der nationale Gedanke hat sich in Deutschland gegen die partikularistischen Bestrebungen der konservativen Kreise durchgesetzt. Heute gehört der nationale Gedanke zum Rüstzeug dieser letzteren. „Es liegt für den Kenner der Vergangenheit, sagt Schücking, kein geringer Humor darin, um mit Shakespeare zu reden, daß am kampfesfreudigsten gegen Polen, Dänen und Elsässer heute eben jene Konservativen gestimmt sind, die einst die schlimmsten Widersacher des werdenden deutschen Nationalstaates waren."[2]) Wir haben im Kapitel über den Staat schon darauf hingewiesen, wozu es führt, wenn man die Nationalität in ihrer naturhaften Bedeutung zur Geltung zu bringen sucht, und wir fanden, daß die Nationen erst durch den Staatsgedanken zu einer ideellen Einheit verbunden werden, wie es sich tatsächlich in der Geschichte vollzogen hat.

Wie wir die Überspannung des Nationalitätengedankens innerhalb der Organisation des Einzelstaates beobachten können, so auch in dem internationalen Leben der Staaten. „Neben der vorherrschenden Tendenz zum Internationalen, zur Organisation einer höheren über den Nationen stehenden Einheit, sehen wir jene Bestrebungen sich bemerkbar machen, die den ausgeprägtesten Egoismus, einen nationalen Zentralismus zum Ursprung haben. Noch nie betätigt sich der nationale Gedanke und seine

---

[1]) A. H. Fried, Der kranke Krieg. Leipzig 1900. S. 69/70.
[2]) W. Schücking, Das Nationalitätenproblem. S. 18. Dresden 1908.

Auswüchse, die wir als Nationalismus, Chauvinismus, Jingoismus bezeichnen, in so markanter Weise, wie gerade in unseren Tagen.“[1]) Unter völliger Mißachtung der Rechtsaufgaben des Staates glaubt man das wahre Ziel des Staates in der nationalen Macht sehen zu dürfen. Die Nationalität muß gewahrt bleiben, sagt man. Man übersieht aber vollständig, daß es kaum einen Staat gibt der ganz und gar aus gleichen Volksgenossen zusammengesetzt ist. Das Deutsche Reich enthält z. B. eine nicht geringe Anzahl Staatsangehörige polnischen und dänischen Stammes. Ein jeder Mensch hat ein Recht auf seine Nationalität, gerade deswegen aber auch darauf, diese in seinem nationalen Verbande zu betätigen. Der Staatsgedanke vereinigt die einzelnen Nationen als solche zu einer einheitlichen Organisation. Es ist daher ein ganz gefährlicher Irrtum, der aus der Gesinnung eines nationalen Absolutismus entspringt, zu glauben, die internationale Vereinigung der Staaten hebe den nationalen Charakter der Einzelstaaten auf. Er beweist das absolute Mißverständnis der internationalen Organisation als einer Rechtsorganisation.

Die Idee des Weltstaates ist ebenso eine notwendige Forderung, wie die Idee des Staates; ja beide sind im Grunde in der Art und Weise ihrer Aufgabe identisch. Das Völkerrecht muß auf den Willen der Gesamtheit aller Staaten orientiert werden. So besteht auch für das Völkerrecht das Ziel eines Vernunftrechtes. Völkerrecht und internationale Organisation bedingen sich gegenseitig. Wie das sittliche Streben des Einzelnen dahin gehen soll, seinen Willen im Staate zu dessen Fortbildung zu entfalten, so wirkt er nun durch den Staat in der Bildung und Förderung des Weltstaates fort. Das sittliche Selbstbewußtsein des Einzelnen muß sich zum Selbstbewußtsein des Staates und schließlich zum Selbstbewußtsein des Weltstaates zu erweitern streben. Die sittliche Arbeit darf sich nicht nur auf den nationalen Verband, sie muß sich schließlich auf

[1]) Fried, Das intern. Leben der Gegenwart. S. 15 f.

das gesamte Menschengeschlecht erstrecken. So bedeuten die Idee des Staates und die Idee des Weltstaates den Weg zur Verwirklichung der Idee der Menschheit.

Schluß.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Gang unserer Untersuchung, so sehen wir, welch große Bedeutung die gegenseitige Wechselbeziehung von Recht und Ethik für die Fortbildung der menschlichen Gemeinschaft hat. Während einerseits die Rechtswissenschaft der Methode der Ethik das Material lieferte, fand andererseits das Recht in der Ethik seine methodische Begründung. So enthält z. B. der Begriff der juristischen Person das Mittel zur Verwirklichung der moralischen Person. Der Wille der Gesamtheit begründet hier den Begriff der Person. Es entspringt dieser Begriff nicht aus der Besonderheit des Einzelnen, sondern er hat seinen Ursprung in der Gesamtheit. Auf diesem faktischen Begriff der juristischen Person vermögen wir das Willenssubjekt der Gemeinschaft zu gründen. Dadurch erhält die Ethik den „sicheren Gang einer Wissenschaft". Aber auch das Recht würde durchaus unvollkommen bleiben, wenn es nicht auf die Verwirklichung der sittlichen Idee bedacht wäre. Ja, seine Beziehung zur Ethik ist so tief gegründet, daß es ihr ohne diese nicht möglich wäre in Erscheinung zu treten. Cohen bezeichnet die Rechtswissenschaft geradezu als die Mathematik der Geisteswissenschaft. Wie die Mathematik der Logik der reinen Erkenntnis die Möglichkeit der Erzeugung des Gegenstandes vergewissert, so sichert die Rechtswissenschaft der Ethik die Möglichkeit der Erzeugung des Willenssubjektes.

Auch das Recht hat die Aufgabe, die Idee der Menschheit zu verwirklichen. Wir sahen, wie dem Strafrecht ohne die Grundlage der Ethik die Berechtigung in Staat und Gemeinschaft mangelte. Der ethische Begriff der Schuld verleiht dem Strafrecht seine soziale Bedeutung.

Dem Verbrecher wird durch das Strafrecht das Mittel der Selbsterneuerung und Selbsterhaltung gewährt. Für den Staat bedeutet es so die Sicherung und Erhaltung des Moralischen. Infolgedessen fehlt es der Todesstrafe an der sittlichen Rechtfertigung, die wir von jedem Rechtsmittel verlangen dürfen. Wir kamen deshalb zu ihrer Verwerfung. Statt das Moralische im Verbrecher zu pflegen und für die Wiederherstellung der sittlichen Person Sorge zu tragen, löscht die Todesstrafe vielmehr mit der Vernichtung des Menschen die moralische Person völlig aus. Wir sind hier der Meinung Schillers, der in bezug auf die Todesstrafe das schöne Wort gesprochen hat: „Einen Menschen aus dem Lebendigen vertilgen, weil er etwas Böses begangen hat, heißt ebensoviel, als einen Baum umhauen, weil eine seiner Früchte faul ist." Die Humanisierung des Strafrechts liegt in der strikten Durchführung seines Rechtscharakters, d. h. in seiner Orientierung auf den sittlichen Willen.

Die sozialen Forderungen in der Wirtschaft haben wir als Rechtsforderungen erkannt. Ohne das Recht, ohne die Fortbildung der Gesetze im Staat, d. h. ohne den Staat ist der Sozialismus überhaupt nicht durchführbar. Indem das Recht in seiner Entwicklung die Wirtschaft weiterbildet, führt es den daseienden Staat seinem Ziele mehr und mehr entgegen. Jedes neue Gesetz, das geschaffen wird, stellt eine gewisse Änderung des Staates dar. Die Änderung kann der sittlichen Idee gemäß sein, sie kann aber auch ihr entgegengerichtet sein. Ist sie nun der sittlichen Idee entgegengesetzt, so schädigt sie auch das Wirtschaftsleben. Die Idee der Wirtschaftsgemeinschaft oder besser der Wirtschaftsgenossenschaft bildet das echte Ziel für das Recht. Die Sittlichkeit des Einzelnen darf wegen der Sorge um das tägliche Brot nicht Schaden leiden. Die wirtschaftliche Wohlfahrt jedes einzelnen Bürgers ist ein altes Problem des Staates; schon Plato hat darüber nachgedacht. Ohne das Recht vermag es nicht gelöst zu werden.

Alles Handeln ist politisches Handeln, denn es gibt

keine Handlung außerhalb des Bereichs der menschlichen Gemeinschaft. So wird der Mensch nur in dem politischen Gemeinwesen des Staates seine sittliche Bestimmung erfüllen können. Dann aber muß auch die Fortbildung des Staates in die Hand der Gesamtheit seiner Glieder gelegt werden. So entspricht es dem Wesen des Rechtsstaates. Vor allem bestehen aber auch auf dem Gebiete der Erziehung Forderungen von ganz eminenter Wichtigkeit. Es ist dem innersten Wesen des Rechtsstaates fremd, wenn es im Rechtsstaate eine verschiedene Erziehung für Reiche und für Arme gibt. Erziehung ist sittliche Erziehung, ist Erziehung zur Gemeinschaft. Der Staat darf das Dasein bevorzugter und vernachlässigter Bürger nicht als berechtigt anerkennen. Natürlich wird die Regelung der Erziehung von der vorausgehenden Regelung der Wirtschaft mehr oder weniger abhängen. Die Befreiung des Menschen von dem materiellen Druck und die Verwirklichung des Erziehungsproblems: Diese beiden Fragen hängen aufs engste zusammen. Es muß eine für alle gemeinsame und gleiche Erziehung für das ganze Volk geschaffen werden. Die Einheitsschule ist die notwendige Voraussetzung für einen großen und freien Staat. Nichts befestigt den Staat mehr, nichts verleiht ihm einen größeren Schutz als diese für alle gleiche Gesamterziehung. „Möchte der Staat, sagt Fichte, lebendig einsehen, daß ihm durchaus kein andrer Wirkungskreis übrig gelassen ist, in welchem er als ein wirklicher Staat, ursprünglich und selbständig sich bewegen und etwas beschließen könne, außer diesem, der Erziehung der kommenden Geschlechter.“ [1]) Und an einer späteren Stelle sagt er weiter: „Möchten sich aber Staatsmänner finden und hierbei zu Rate gezogen werden, welche vor allen Dingen durch ein tiefes und gründliches Studium der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt sich selbst Erziehung gegeben haben, denen es ein rechter Ernst ist mit ihrem Geschäft, die einen festen Begriff vom Menschen und

---

[1]) Fichte, Reden an die deutsche Nation. S. 183. Reclam.

seiner Bestimmung besitzen, die da fähig sind, die Gegenwart zu verstehen, und zu begreifen, was eigentlich der Menschheit dermalen unausbleiblich nottut." [1])

Die Zukunft des Menschengeschlechts liegt in der sittlichen Idee eingeschlossen. Mag die Geschichte des Tages anscheinend aller Vernunft spotten, die Geschichte der Jahrhunderte belehrt uns eines Besseren. Und selbst, wenn uns diese Einsicht fehlte, so könnte doch nichts den Glauben an den Fortschritt und die Zukunft der menschlichen Gemeinschaft erschüttern. Dieser Glaube ist auf die Vernunft gegründet; er entspringt aus der Gewißheit der Realität der sittlichen Idee. Von diesem Glauben muß die Politik getragen sein, wenn sie ihres Zieles gewiß sein will. Denn es gehört eine innere Lebendigkeit, ein innerer Frohmut dazu, die politisch-sittlichen Aufgaben mit Zuversicht und Beharrlichkeit zu Ende zu führen. Wohl entspringt dieser politische Eifer einer natürlichen Veranlagung des Menschen, aber dadurch, daß dieselbe die Erkenntnis und das Ziel der sittlichen Vernunft in sich aufnimmt, reinigt sie sich von allem Triebartigen. Der politische Kampf des Tages belehrt uns zur Genüge, wie der politische Affekt, indem er nicht auf die wahrhaften Aufgaben der Gemeinschaft orientiert wird, zersetzend auf das Gemeinschaftsbewußtsein wirkt. Wo jedoch die Vernunft die Führung und Leitung des Menschen gewonnen hat, dort wächst der Affekt und das Gefühl zu einem fruchtbringenden Faktor für Gemeinschaft und Staat heran. Hier, wo es sich um Erhaltung und Fortbildung der sittlichen Güter in der menschlichen Gesellschaft handelt, wird der politische Affekt zur sittlichen Begeisterung. Die sittliche Begeisterung, der Grundton aller wahrhaften Gemeinschaftsbestrebungen der Menschen, hat so ihren innersten Halt in der Vernunft. Sie ist den Bestrebungen, die über die Grenzen des natürlichen Vaterlandes zu einer internationalen Vereinigung aller Menschen hinausgehen, nicht

---

[1]) Ebenda S. 187.

entgegen. Die Liebe zum Vaterland soll zur Humanität führen. Wahre Humanität besteht für den Menschen nur in seinem Streben, Recht und Sittlichkeit in der menschlichen Gemeinschaft zu verwirklichen.

Lebenslauf.

Am 5. April 1887 wurde ich, Wilhelm Sturmfels, zu Bad-Nauheim als Sohn des Werkmeisters Philipp Sturmfels geboren. Ich besuchte 2 Jahre die allgemeine Volksschule und dann bis zur Obersekunda die Augustinerschule zu Friedberg. Die beiden letzten Schuljahre besuchte ich die Oberrealschule zu Gießen, an der ich Ostern 1907 die Reifeprüfung bestand. Hierauf studierte ich 3 Semester in Marburg Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften. Dann siedelte ich nach Gießen über und beendete dort im Wintersemester 1910/11 mein Studium.
